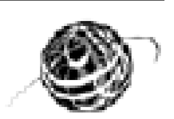

التسامح





الإخراج والتنفيذ:
مجلة التسامح

طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - **فاكس:** 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العُمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - **الرمز البريدي** 113 **مسقط**
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

شتـــــاء
1428هـ.
2007م.
17



A L - T A S A M O H

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net

المحتوى



﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ﴾ المرجعية والدين والمجتمع والدولة

عبدالرحمن السالمي

يخاطبُ القرآن الكريم أهل الكتاب من اليهود والنصارى (وَمَنْ هم في حُكْمهم) بشأن اللقاء على أربعة أُسُس تشكّل «الكلمةً السواء»: وحدانية الله، والمساواة بين الناس في أَصْل الخَلْق وفي الحقوق والواجبات، ورفض التسلط والاستعباد، والتزام جانب المُسالمة والمُوادعة والخُلُق الحميد إن لم يكن اللقاء على الأساسين الأولين مقبولاً. وبذلك فإنّ القرآن إنما يقول بأخلاقٍ عالميةٍ، أي بقيم يمكن أن يتلاقى عليها البشرُ على اختلاف أديانهم ومشاربهم وأوطانهم ومصالحهم. وفي المبادئ المطلوبة فإنّ مبدأ الوحدانية لله، ليس إقراراً لحقيقةٍ يتفقُ عليها أهل الديانات السماوية وحسْب؛ بل هو الأساس الأخلاقي للمبادئ التي تأتي من بعد. فوحدانيتُهُ -عزَّ وجلَّ- تعني أنه الخالقُ وحده، وأنه الضامنُ وحده لاستمرار الخليقة وعُمران العالَم.

ثم إنّ وحدةَ الخالق، تقتضي طبعاً وحدةَ الخليقة. فالناسُ سواسيةٌ كأسنان المشط، كما يقول رسول الله -صلواتُ الله وسلامُهُ عليه- تفسيراً لقوله -تعالى-: ﴿خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وخلق منها زوجَها﴾. وهذه الوحدةُ في القيمة الإنسانية، تقتضي تساوياً في الحقوق والواجبات. وهي الضروريات التي اعتبر الفقهاء المسلمون أنه ما أُنزلت الشرائع السماوية إلاّ لحفظها من أجل استمرار العالَم، عالَم بَني البشر؛ وهي: حق النفس، وحقّ العقل، وحقّ الدين، وحق النسْل، وحقُّ المِلْك. البشر يتساوَون في الحاجة إليها، وفي استحقاقها. ولو تأمَلْنا فيها لوجدْنا فيها فهماً وتوازُناً نادرَي المثال.

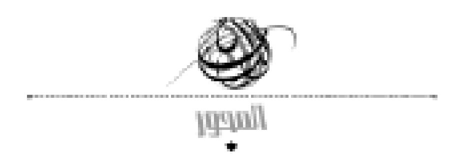
فحقُ النفس أو الحياة يعني أنّ هذا الكائن الإنسانيَّ، وبغضّ النظر عن لونه وعِرقه ودينه ودرجة تقدُّمه، هو مساوٍ لأي فردٍ آخَر باعتباره مخلوقاً لله، مصون الدم، مُعاناً على استمرار الحياة وازدهارها. وحقُّ العقل، وهو التمييز الأساسيُّ للإنسان عن سائر الكائنات المُشاهَدة، يعني الاستحقاق والتكليف. الاستحقاق أن تُتاح الوسائلُ الكفيلة بالتنمية والإمداد باعتبار أنّ القوة العقلية لدى سائر البشر واحدة، وهي قابلةٌ للتطوير، وحقيقةٌ بالصَون والاحترام. وقد أراد بعض المفكرين المحدثين (الطاهر بن عاشور) أن يضيف إلى حقّ العقل وبعده: حقّ الحرية. لكنّ الحقيقة أنّ مبدأ العقل، يتضمن مبدأ الحرية، إذ ما معنى العقل إنّ لم يكن المرءُ حراً في شخصه، وحراً في تفكيره. بل إنّ العقل لن يستطيع أن يؤدّي مهامَّه على الوجه الأكمل إن لم يكن الإنسانُ حراً لجهتي جسده وفكره. فالعقل لايعني أن يدبّر الإنسان شؤونَه المادية وحسْب؛ بل يعني أيضاً حرية الاختيار من الناحيتين الفردية والجماعية. ويتضح ذلك تماماً عندما نتأمَّلُ المبدأ الثالث أو الضرورة الثالثة: حقّ الدين، أي حقُّ الإنسان في أن يكونَ له دين، أي عقيدة تنتظمُ بها وعليها حياته، ويفترق بها عن الكائنات الأُخرى بالتسامي الخُلُقي كما افترق عنها بالتعقُّل المتجاوز للحاجات المادية المباشرة. وفي الواقع فإنّ حقَّ الدين لايُتَصوَّرُ إلاّ بالعقل. ومن هنا جاءت القاعدة الفقهية: إذا أخذ ما وهب أَسقط ما أوجب. فالمجنون أو فاقِدُ الذاكرة، غير القادر على التفكير، ليس مكلَّفاً بإقامة الأحكام الشرعية، لأنه بفقد العقل، فقد أيضاً القدرة على الاختيار الحرّ، وعلى الانتظام الأخلاقي السامي، الذي يتطلبه الدين. أمّا الضرورتان الأخيرتان (النَسْل والتملُّك) فهما تشيران إلى انتظام الإنسان في مجتمعٍ معيَّنٍ، وحقّه في هذا الانتظام، وفي التمتع بعلاقاتٍ عَلَنيةٍ وشرعية من ضمن احتياجاته، وقبل ذلك من ضمن إنسانيته. وقد أظهرتْنا هذه الضرورات القرآنية والفقهية على قضايا ومُشكلات كانت وقت نزول القرآن وحتى الأزمنة الحديثة في عِلْم الله. إذ جاءت مذاهب فلسفيةٌ وعقائد أنكرت على الأفراد حقوق التملُّك، كما ظهرت نزعاتٌ فضّلت العلاقات غير الشرعية على العلاقات الأخلاقية الشرعية.

ولأمرٍ ما جاء طلب عدم اتخاذ الأرباب بعد الدعوة لعدم الشِرْك. فأولئك الذين يتخلَّون عن ذاك المبدأ السامي، مبدأ الوحدانية، إنما يتخلَّون في الحقيقة عن اعتقاد وممارسة مبدأ المساواة بين البشر. ذلك أنَّ الشِرْكَ باللّه -عزّ وجلّ- في العبادة والتوجُّه، يستتبع بسهولةٍ تجاهُل أصْل الخَلْقَ، فيحصُلُ التعالي والاسترباب اعتقاداً أو ممارسة. وقد شهد التاريخ الإنساني في شتى مراحله نوعين من أنواع الطغيان: **الطغيان** الناجم عن **اعتقاد الأفضلية** في العِرْق أو الخَلْق أو القدرة أو المال، والطغيان الناجم عن **شهوات السلطة والتسلُّط**. وإذا كانت عهود اعتبار إنسانٍ ما نفسَه إلهاً أو بمثابة الإله ودعوة الناس لعبادته قد زالت؛ فإنّ هناك أُناساً وأفكاراً وممارسات تتضمن التعالي على بني البشر، وهي نزعاتُ ربوبيةٍ، وشِرْكٌ خفي؛ وإن يكن في عالَم الإنسَان.

إنّ هذا الخطابَ الإلهيَّ يضعُ المرجعية العليا لبني البشر ضمن منظومةٍ أخلاقيةٍ كبرى، ذات مبادئ، يستطيع سائرُ بني البشر على اختلاف أجناسهم ومواقعهم وأديانهم أن ينضووا تحتها أو يضعوا أَنْفُسَهُمْ في سِياقِها. إنه لا يطلبُ منهم اعتناقَ الإسلام بالقوة، بل يدعوهم للالتقاء مع المسلمين ضمن هذه العموميات البشرية والإنسانية ذات المعنى الأخلاقي الكبير، والتي لا يستقيمُ عالَم البشر بدونها؛ مبادئ المساواة والحرية والعدالة ورفض التسلُّط والطغيان. وهو لا يكتفي بالدعوة لهذه المحاورة البينية (بيننا وبينكم وعلى قدم المساواة)؛ بل ويطمئنُهُم إلى أنهم إن أعرضوا عن المشاركة في هذه المنظومة الخالصة لصالحهم؛ فإنّ المسلمين سيظلون ملتزمين بها تُجاهَهُم، أي أنهم لن يتسلطوا على الآخرين، ولن يعتقدوا أنهم أفضلُ منهم بسبب إيمانهم بوحدانية الله، أو قوتهم وقُدرتهم. والمعروف من أسباب نزول الآيات الثلاث، ومنها آية «الكلمة السواء» أنّ ذلك كان في حَدَث مجيء وفد نجران إلى رسول الله ﷺ، وهم لم يقبلوا دعوتَه للإسلام؛ لكنه -صلَّى الله عليه وسلَّم- ما ردَّهُم بعنفٍ ولا تغيرت معاملتُهُ لهم، وقد عادوا إلى بلادهم، واستمروا في ممارسة دينهم ومصالحهم، في ظلّ سلطة الإسلام ودولته.

... ولم تكن ممارساتُ المسلمين مجتمعاتٍ ودولاً عبر التاريخ مبرَّأةً من الخطأ والخطل. لكنَّ تلك المجتمعات التي وقعت فيها تلك الأخطاء الكثيرة، ما ارتكبت رذيلة التفرقة العنصرية، أو التسلُّط على الناس باسم التفوق الأخلاقي أو العقلي. ذلك أنّ مرجعية الوحدانية هي مرجعيةٌ أخلاقيةٌ كبرى، والمؤمنون بها حقاً لا يقعون في شِراك العنصرية أو الاسترباب.





الدين والمجتمع والدولة في العلاقات والمرجعيات والمصائر

رضوان السيد ◆

1

تشتعل في العالم في السنوات الأخيرة من جديد مسألة «المرجعية»، بمعنى الرؤية الشمولية التي تحكم الأفكار والتصرفات على مستوى الأفراد والمجتمعات والدول والنظام العالمي. وتبدو النقاشات الدائرة بشأن هذه المسألة بمثابة ردّة فعل على ما شاع خلال الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي عن «سقوط الأيديولوجيا». وكان المقصود بالشعار شَنّ «حرب أفكار» على الأنظمة الشيوعية بحجة أنها «شمولية» وبطرائق أيديولوجية. بيد أنّ نهاية الحرب الباردة، واستمرار الصراعات العالمية رغم تلك النهاية، أنتجت أيديولوجيات جديدة من جانب القوى التي بدا أنها منتصرة. بدأت العودة للشموليات بالحديث عن عولمة الديمقراطية، ثم عن عولمة السوق، وأخيرا عن عولمة الحضارة والتجربة الغربية. ومعنى ذلك أنّ أولئك الذين انتصروا في الحرب الباردة بداعي مكافحة الشموليات، راحوا يحاولون إنتاج وفرض أيديولوجية شمولية جديدة، وإنْ بدتْ أرحب وأكثر تعدديةً في الخيارات. وقد اقتضى إنتاج شمولية السوق ومرجعيتها، وشمولية العولمة ومرجعيتها إكمال العُدّة الأيديولوجية/ الفكرية وعلى مستويين: العودة لفكرة النظام العالمي وتسميته

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

جديداً، والعودة لفكرة العدوّ (المفروض أنها انتهت في الحرب الباردة) بالحديث عن صراع أو صِدام الحضارات!

أمّا العودةُ للنظام العالمي (وقد تبين فيما بعد أنّ تسميته جديداً لها مسوِّغاتها!) فتبدو لأول وهلةٍ أمراً جيداً. فالنظامُ العالميُّ الذي نشأ في أعقاب الحرب العالمية الثانية له ركيزتان: ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. الميثاق يقيم نظاماً من العضوية في تلك الحكومة العالمية المفترضة، تتساوى فيه الدول مهما بلغ حجمُها، وينضبط بمبادئ الميثاق من جهة، وبالجمعية العامة من جهةٍ ثانية، وبمؤسَّسة مجلس الأمن من جهةٍ ثالثة. أما الإعلان العالميُّ لحقوق الإنسان فيؤسِّس لفكرة شمولية القيم الإنسانية التي تقومُ على «الحقوق الطبيعية» الكامنة في فطرة الإنسان، ويعملُ الأعضاءُ الداخلون فيه اختياراً على وضع تلك القيم في دولهم ومجتمعاتهم موضع التنفيذ. ورغم العيوب ووجوه القصور التي شابت الميثاق، كما شابت الإعلان، لأسباب تتعلَّق بأنّ المنتصرين في الحرب الثانية هم الذين صاغوهما، وهم الذين سيُشرفون على تطبيقهما؛ فإنهما كانا وما يزالان خطوةً واسعةً إلى الأمام في المجال الدولي والإنساني. بيد أن الميثاق والإعلان هذين ما وجدا طريقهما للتنفيذ بعد التوافُق عليهما بسبب نشوب الحرب الباردة بين الجبارين، واتجاههما لتشكيل تحالُفين عالميَّين تصارعا عبر خمسين عاماً، ما لجأ خلالها إلى الميثاق والإعلان إلاّ عندما يكونُ هناك توافُقٌ ثُنائيٌّ من فوق رأس الجمعية العامة للأمم المتحدة، ولجنة حقوق الإنسان. وهكذا وخلال خمسة عقود ما كانت المؤسساتُ الدوليةُ بقيمها الإنسانية الشاملة أو العامة مرجعاً إلاّ للضعفاء أو المستضعفين، الذين ما استطاعوا أن يجدوا غطاءً لمصالحهم وممارساتهم من جانب إحدى المرجعيتين. ولذلك فقد كانت شكاوى العرب من النظام الدولي والقول إنه يكيلُ بمكيالين غير دقيقة. إذ إنّ النظام الدوليَّ القائم على الميثاق والإعلان ما وجد تطبيقاً أو تنفيذاً لمبادئه الأساسية أصلاً. والتصرفات المنحازة من جانب أحد الجبارين أوكليهما إنما كان سببُها أنهما كانا يتصرفان من خارج النظام العالمي أو في

مواجهته. وعندما انتهت الحربُ الباردةُ وجرى الإعلان عن العودة للنظام العالمي (الجديد) استحقّ الأمر التفاؤل؛ إذ إنّ المعنى المتبادر إلى أذهان كلّ مَنْ سمعوا ذلك أنّ المؤسسات الدولية المعطَّلة ستعودُ إلى الفعالية والتحقُّق. وحتى شعار «العولمة» كان من حقّ الكثيرين أن يفهموه لأول وهلةٍ باعتباره قولاً بسريان المرجعيات العالمية والإنسانية الشاملة، وانتهاء عهد التميُّز والأفضلية على أساس القوة والصراع.

لكنْ خلال التسعينات من القرن الماضي تبيَّنَ أنّ هناك محاولةً لفرض نظامٍ جديدٍ لكنه ليس ذا مرجعيةٍ عالمية. والدليل الأَوضحُ على ذلك عدة أمور:

- تضاؤلُ الرجوع إلى المؤسسات الدولية. بل إنّ قوى كبرى صرَّحت بأنّ الأمم المتحدة ما عادت نافعة، وقد عمدت تلك القوى إلى إيقاف مشاركتها أو مساهمتها في البعض من تلك المؤسَّسات، أو أنها صرَّحت بأنها لا تنوي تنفيذ قراراتها. وكنتيجة لإهمال الاحتكام للمؤسسات الدولية وقيم حقوق الإنسان نشبت صراعاتٌ هائلةٌ في العالم فُرضت لها تسوياتٌ أو حلولٌ أو تهدئات من جانب الفريق المنتصر، الذي أوشك أن «يعولم» تحالُفَه الناشئ في الحرب الباردة.
- تفاقُمُ موضوع الخصوصية والنسبية في القضايا الأخلاقية الكبرى، والذي خاضَ فيه الأقوياءُ والمستضعفون. الأقوياءُ قالوا إنّ الإطلاقية غير مفيدة وغير صحيحة، وهي تعني التسوية بين الخير والشر. والضعفاء قالوا إنّ أديانهم أو ثقافاتهم خاصّة بهم، ولا يجوزُ إخضاعُها لمرجعياتٍ من خارجها؛ لأنّ العولمة بهذا المعنى الجديد للنظام العالمي «الجديد» تعني هيمنةً للأقوياء تُلغي الأديان المستضعفة والثقافات. وبذلك ودونما تبصُّر كان الضعيفُ يُعلنُ ويستعلنُ بخصوصيته الدينية أو الإثنية التي لها قيمُها وقوانينُها الخاصّة، مُعفياً القويَّ من التزاماته بمقتضى ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان - وكان القويُّ يُسارعُ إلى تقبُّل تلك البراءة، ويقترحُ قيمه ومصالحه الخاصة (القائمة على القوة العسكرية) بديلاً للميثاق وللإعلان ولخصوصيات المستضعفين، ولا حُجَّة له في ذلك غير «نجاحه» في إنهاء الحرب الباردة لصالحه.

– الترويجُ القويُّ واللاذعُ لفكرة «صراع الحضارات» باعتبار ذلك انتهازاً للحظتين : لحظة انهيار الخصم السياسي والأيديولوجي، ولحظة تسويغ استمرار الصراع ضد «بقايا الشموليات» خارج المعسكر المنهار، سواءٌ أكانت إثنيةً أم دينيةً أم ثقافية.

2

والواقعُ أنّ المسلمين، وفي مقدمتهم العرب، أحسُّوا أكثر من غيرهم بأنهم مستهدَفون بفكرة «صراع الحضارات»، ليس لأنّ أصحاب مقولة الصراع الحضاري صرَّحوا بذلك فقط؛ بل ولأنهم عملوا (أي المسلمين) فكرياً وسياسياً طوالَ أربعة عقود على هذه المقولة. صرَّح دُعاةُ صراع الحضارات أو الثقافات والأديان مثل فوكوياما وهنتنغتون وبنجامين باربر وبرنارد لويس وتلامذتهم بأنّ «الحضارة الإسلامية» ما تزال حضارةً ذات أنياب وتخوم دموية، وأنها على الأرجح وأكثر من الصين والكونفوشيوسية/ البوذية متجهة لمصارعة الغرب وحضارته (اليهودية/ المسيحية). أما العربُ والمسلمون الآخرون فقد عملوا منذ الخمسينات من القرن العشرين على مقولتين : أنّ النظام الدوليَّ يكيلُ بمكيالين، وأنّ الصراع مع الغرب وإسرائيل هو صراعٌ حضاريٌّ وديني. وقد بدأت القصّةُ مع المفكرين القوميين الذين شهدوا قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وبالتوافُق بين الجبّارين وإن يكن الأطلسيون هم أصحاب المشروع الصهيوني. كما شهدوا القرارات المنحازة أو غير المنفَّذة التي حفلت بها أروقةُ الأمم المتحدة في الخمسينات لجهة حدود الدولة العبرية، ولجهة مشكلة اللاجئين، ومشكلات أخرى مثل كشمير، وحرب الجزائر. وما تنبهوا إلى أنّ المؤسسات الدولية تعطّلت بفعل الصراع العالمي، فانتقل بعضُهم من مقولة الكيل بمكيالين إلى مقولة عدم صحة القيم التي قامت عليها الأمم المتحدة، وقام عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وهذا الانتقال من القول «بالانحياز» الأُممي إلى عدم صحة القيم والمبادئ نفسها قام به الإسلاميون. فعلي عبد الواحد وافي وسيد قطب ومحمد الغزالي كانوا مِنْ بين أوائل من ذهب إلى أنّ «حقوق الإنسان» المستندة إلى فطرته أو مبدأ «الحق الطبيعي» هي ضد الإسلام، وعمادُها العلمانيةُ التي تُعادي الأديان. ولذلك ما لبث كثيرون أن تحدثوا عن أمرين : أنّ الصراع مع

إسرائيل (ثم مع الغرب) إنما هو صراعٌ حضاريٌّ وثقافيٌّ ودينيٌّ، وأنّ الإسلام يشكّل الطريق الثالث خارج الرأسمالية والماركسية. وعلى حواشي هذا الأفكار والمقولات بشأن أبدية الصراع مع السائد في العالم، ظهرت مقولتا : **يهودية الحضارة الغربية، والمؤامرة العالمية على الإسلام**. ومن هنا نشأت تلك الأدبيات الغزيرة خلال عدة عقود عن «الخصوصية الإسلامية» التي تجدُ نفسَها في مواجهةٍ مع العالم، وتُقْبِلُ على رسم مخطَّطات للنظام الإسلامي المكتمل من كل الوجوه، والمحدَّد من كلّ الوجوه، والذي لا يجدُ أية مشتركاتٍ مع الموجود في العالم. ولأنّ الخصوصية المتعملقة كانت طهورية الطابع؛ فإنها ما وجدت مصداقاً لأُطروحاتها من الواقع العربي والإسلامي. ذلك أنّ الأنظمة العربية والإسلامية في الحرب الباردة (وبخاصةٍ بعد فشل جبهة الحياد الإيجابي وعدم الانحياز) انقسمت بين المعسكرين المتصارعين، وبالتالي ما كان يمكنُ الاعتبارُ بممارساتها. ثم إنّ النزوع الطهوريَّ ذاته خصَّص نفسه وانتقى حتى في مجال التجربة التاريخية الإسلامية. فانكمش الاحتجاج بالحِقَب الكلاسيكية الإسلامية، وحصل انتقاءٌ كبيرٌ ودقيق. وفي النهاية ما بقيت غير حقبة النبوة، والخلافة الراشدة، والقوة العسكرية العثمانية. وبعد السبعينات صارت أدبياتُ الرؤية العقائدية مقتصرةً على الاقتباس من القرآن الكريم.

ومع أنّ الجميع كانوا منهمكين في النصف الأول من التسعينات الماضية، شأنهم في ذلك شأن أقرانهم منذ الخمسينات، في هجاء الغرب كلّه؛ فإنهم فوجئوا بعدوانية أُطروحة «صراع الحضارات» وانصرفوا بكلّ قواهم لنقضها، رغم أنهم عملوا طويلاً من قبل في إثباتها ونُصرتها. وكانت الأسبابُ لذلك متوافرةً بالفعل. ففي العام 1991م تجمع الغربُ كلُّه لضرب العراق وإخراجه من الكويت. وما كانت هناك حتى ذلك الحين شواهد على «عدوانية» الإسلام والمسلمين غير بعض أحداث العنف بداخل الديار العربية والإسلامية، والأدبيات العربية والإسلامية الكثيرة والعنيفة، وهي تنمُّ عن رغبات وخيالات، ولا علاقةَ لها بتصرفاتٍ محدَّدة تُجاه غير المسلمين. وهكذا فقد اتجهوا – أو اتّجه الإسلاميون العرب أكثر من المسلمين الآخرين – للرد على مقولة «صراع الحضارات» (وأرى أنها في أواسط التسعينات كانت قد صارت

سياسات وما عادت مجرَّدَ تنظيرات)؛ لكنْ من طريق طرح أفكارٍ ورؤىً ونظرات في حضارة الإسلام أو إنسانيتُها؛ بل من طريق إثبات (وللمرة الألف) أنّ المسلمين كانوا دائماً معتدىً عليهم، وأنّ الغرب كان دائماً هو المُعتدي. ولا يرجعُ ذلك إلى أنّ الغرب يريد الهيمنة فقط؛ بل ولأنّ حضارته عدوانيةٌ بطبيعتها. أمّا ما حدث بعد أواسط التسعينات وإلى أحداث 11 سبتمبر وغزو أفغانستان والعراق، واندلاع الحرب العالمية على الإرهاب، والتي ما تزال مشتعلة الأُوار حتى اليوم؛ فكلُّ ذلك أثبت «صوابية» رؤى وتصرفات الطرفين بشأن صراع الحضارات : الأصوليون الغربيون رأوا في أحداث العقد الأخير شواهد كثيرةً على عدوانية الغرب وتآمُره على الإسلام والمسلمين!



يمتلك القرآن الكريم «رؤيةً للعالم» تقوم على أربعة أُسُس: **الأول** يتعلق بالإدراك، **والثاني** يتعلق بالطبيعة، **والثالث** يتعلق بالمضامين، **والرابع** يتعلق بالاستراتيجية:

- **الأساس الأول** المتعلقُ بالإدراك للعالم الإنساني أو رؤيته قولُهُ -تعالى- : ﴿يا أيها الناسُ إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتَعارفوا؛ إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(الحجرات : 13). فعالم مكوَّنٌ من شعوبٍ وقبائل، أي أنّ التنظيم الاجتماعي مختلف. والقرآن يذكر أشكال الاختلاف في آياتٍ أُخرى : اختلاف الألسنة (اللغات) والألوان (الروم : 22)، والصيرورة من الوحدة للنزاع (يونس : 19). على أنّ هذا الاختلاف الطبيعي، والخلاف اللاحق ليس بالضرورة أن يؤدّي إلى شرور، لانّ الخالقَ واحد: ﴿خلقكم من نفسٍ واحدة﴾(النساء : 1)، ولأنّ الوحدة كانت أصلاً ، ولأنَّ دعوات الحقّ المُوحاة إنما جاءت لتقضي بين الناس فيما تنازعوا فيه . على أنّ المنهج الثابت والدائم لإدارة الاختلاف، وتحويله إلى أمرٍ إيجابي إنما هو التعارُف الوارد في آية سورة الحُجرات. والتعارُف مفهومٌ عامٌّ وشاملٌ ويعني أشياء كثيرةً تدخُلُ كلُّها فيما يُعرف اليومَ بالحوار؛ وإن تكن أبلغ وأشملَ منه. فالتعارُف يعني الاعتراف المتبادَل بين الأطراف بالمصالح المختلفة والاهتمامات المختلفة. والتعارُفُ

بعني أيضاً التعرُّف على المشتركات التي يمكن التلاقي حولها استناداً إلى طبيعة الإنسان الواحدة، والضرورات الكامنة في طبع الخليقة، والمصالح الموجودة في الاجتماع الإنساني، بمعنى أنّ الفرد يحتاج إلى الجماعة، والجماعة تتكون من أفراد، والجماعات تحتاجُ إلى بعضها البعض. والتعارُف يعني «معرفة» الآخر، والمعرفةُ تُولّد أُنساً، وتولّد التوادّ والتلاؤم والتناسُب. ذلك أنّ الجهل أو عدم المعرفة هو الداعيةُ الرئيس للافتراق والتخاصُم. وفي نهاية آية سورة الحجرات يأتي الخطابُ الإشاري الهامّ ﴿إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. فالحكَم عند الله (وفي المصلحة البشرية العامة) : التقوى، وهذا المصطلح هو بدوره هائل الاتّساع متعدد المعاني القريبة والبعيدة، وسوف نعودُ إليه فيما بعد. لكنّ ما نودُّ تأكيده هنا أنها رؤيةٌ شاملةٌ للعالم الإنساني، ومنهجٌ لمعالجة قضايا ومُشكلات الإنسان بالإنسان.

- أما **الأساسُ الثاني** لرؤية العالم في القرآن فهو يتعلّق بدور الوحي والنبوة في الدعوة لهذه الرؤية، ولذاك المنهج: ﴿قل يا أيها الناس إني رسولُ الله إليكم جميعاً﴾(الأعراف : 158). فالرسالة شاملةٌ، ومن طبيعتها الشمول استناداً لوحدانية المُرسل، ووحدة الطبيعة الإنسانية. والجزء الثاني من طبيعة الرسالة أنها رحمة : ﴿وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين﴾(سورة الأنبياء : 107). وهكذا فإنّ الأمر قسمان: الشمول، والرحمة. الشمولُ المقصودُ به أنه تكليفٌ لا يفرّق بين فردٍ وفرد أو أمةٍ وأُمّة. والرحمةُ المقصودُ بها بيان طبيعة ذلك الشمول، إنه «الرحمةُ المُهداة» كما سمَّى رسولُ الله ﷺ شخصه ودعوته في أثرٍ مرفوع. ولأنّ الأمرين إلهيان، فإنهما لا يدخلان في التبادُلية الإنسانية، أي شيء مقابل شيء، وإنما تأتي العبادةُ: ﴿وما خلقْتُ الجنَّ والإنس إلاّ ليعبدون﴾(سورة الذاريات : 56) لأنه -سبحانه- الحقيقُ بذلك، والإنسان هو الخليقُ بذلك. فالكافر والعاصي تتناولُهما الرسالةُ والدعوةُ، وتتناولُهُما الرحمةُ أيضاً.

- **الأساسُ الثالث** في القرآن الكريم لرؤية العالم والإنسان هو الأساسُ المضموني: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله، ولا يتخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإنّ تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مُسلمون﴾(سورة آل عمران : 64). يقومُ مضمون التعارُف إذن على مسألتين: وحدانية الله، والتعامُل بين البشر على قدم

المُساواة في القيمة الإنسانية، وفي الحقوق المترتبة على ذلك شكلاً وموضوعاً. والمساواة هنا تعني أيضاً أنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو لديه تفوق أخلاقي متفرد. ومع أنّ الخطاب شامل والمضمون شامل فقد خصَّ القرآن الكريمُ به «أهل الكتاب» باعتبارهم الأقرب إلى مفاهيم دعوة الإسلام. فتأسيساً على الوحدانية في الخلْق والعبادة، تترتب رؤيةٌ لعالم بني الإنسان قائمة على المساواة والحرية والنِديّة. وهكذا لا ميزة للموحِّدين على غيرهم؛ بل إنّ ذكرهم إنما سببُهُ إمكانُ استجابتهم أسرعَ من غيرهم لنهج المساواة والحرية. أما ميزتُهُم الوحيدة - إذا صحَّ التعبير - فهي تحوُّلُهُم إذا أحسنوا القيام بمسؤولياتهم في عالم بني الإنسان إلى «شهود»: ﴿يا أيها النبي إنّا أرسلناك شاهداً ومبشّراً ونذيراً﴾(سورة الأحزاب : 45)؛ ﴿وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس، ويكوَنالرسول عليكم شهيداً﴾(سورة البقرة : 28).والشهادة دعوةٌ وحضور، لكنها أيضاً مسؤولية: ﴿وإنه لَذكرٌ لكَ ولقومك وسوف تُسألون﴾(سورة الزخرف : 44). والمسؤولية ليست أُخرويةً وحسْب؛ بل هي بالدرجة الأولى مسؤوليةٌ حاضرةٌ أو دنيوية. إذ هم (المسلمون وأهل الكتاب) مسؤولون عن نهج التعارُف ومدى تقدمه، ومسؤولون عن تحريفه إنْ كان، وعن عدم نجاحه بشكلٍ عام: ﴿وإن تتولَّوا يستبدلْ قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾(سورة محمد : 38).

- **الأساسُ الرابعُ** هو القاعدةُ المقاصدية في قوله -تعالى-: ﴿ولكلٍ وجهةٌ هو مُولّيها فاستبقوا الخيرات﴾(سورة البقرة : 148)، وقوله -تعالى-: ﴿ولكنْ ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾(سورة المائدة : 48). المقصودُ من الدعوة والتعارُف والمسؤولية : إنجاز الخيرات. فالاختلاف سوف يستمرّ، لكنه بالنهج الإلهي التعارُفي يتحول إلى تنافُسٍ في تحقيق خير بني الإنسان. وهذا يُطلُّ بنا من جديد على آية التعارُف التي تُختتم بذكر التقوى، وأنّ الأكرم عند الله -سبحانه- هو الأتقى. فالتقوى تعني خير بني الإنسان، والخير مفهومٌ عامٌّ ومشتركٌ، إنه هو نفسُه المعروف، المتعارَف عليه (ضدّ المنكر)، والشاذ وغير المألوف. وهكذا يظهر مرةً أُخرى المنهج الشمولي القائم على وحدة بني البشر، والوحدة الكبرى والعامة للمفاهيم الأساسية؛ وبخاصةٍ لدى أهل الكتب السماوية.

ولستُ هنا في معرض بحث مدى تحقُّق تلك الشمولية التعارُفية في التجربة التاريخية الإسلامية، لكنّ الواضح أنّ المسلمين جميعاً كانوا على وعيٍ لشمولية الرسالة والدعوة ومسؤوليتهم عنها. أمّا تعارُفيتُها وسلامُها فقد تجلَّيا في عدم الإكراه على اعتناق الإسلام تبعاً لأمر الله في القرآن : ﴿لا إكراه في الدين﴾(سورة البقرة : 256). فقد بقيت الدياناتُ القديمةُ في الأقطار التي افتتحها المسلمون. وحتى عصر الحروب الصليبية، كانت أكثرية الناس في الشام ومصر والأندلس ما تزال مسيحية. أمّا التعامُلُ «أهل الذمة» (من اليهود والمسيحيين) فقد قام على مبدأ عصر الفتوحات: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، بيد أنّ أخطاء كثيرةً حصلتْ في التصرفات ما كانت آتيةً دائماً من جانب الدولة، بل إنّ الفقهاء شاركوا فيها، كما شاركت فيها العامة بنصيبٍ وافر. وبالنسبة لغير أهل الكتاب فإنّ المبدأ كان واضحاً في البداية؛ في مثل قول عمر بن الخطّاب : «متى تعبدتُم الناس وقد ولدتهم أمهاتُهم أحرارا»، وقول زهرة بن حوية لرستم يوم القادسية: «أتينا لنُخرج الناسَ من عبودية العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام».

أمّا التعامُلُ مع سائر الأُمم خارج دار الإسلام فتأثر أكثر بالطابع الإمبراطوري الذي آلتْ إليه الدولةُ الإسلامية. ظهر هناك أولاً التقسيم إلى دار إسلام وسلام، ودار حرب. وفي هذا التقسيم مبدئياً شيءٌ من الواقعية؛ لأنّ الجبهة كانت مفتوحةً مع البيزنطيين ومع التُرك. لكنّ حالة الحرب ما كانت دائمةً ولا عامة؛ بحيث يُعتبر العالم خارج دار الإسلام في حالةٍ واحدةٍ أو موقعٍ دائمٍ وثابت. وقد اضطُرّ الفقهاء للاعتراف بدارين أُخريين هما دار العهد، ودار المُوادعة. بيد أنّ الضرر الأكبر وقع في تطور ذاك التقسيم «الواقعي» إلى تقسيمٍ عَقَدي، أي دار إسلام، ودار كُفر (الشافعي)، وإجازة الحرب على أساس الكُفْر، رغم أنه لا إكراه في الدين، ولا حرب (أو لا جهادَ في سبيل الله) إلاّ عند الاعتداء أو خوفه (رأْي جمهور الفقهاء)، وكان ابن عبّاس قد قسّم العالم إلى «أمتين»: أمة الإجابة، وأمة الدعوة.

4

.. لقد تبيَّنَ منذ أواسط التسعينات أنّ وسم نظام ما بعد الحرب الباردة بأنه نظامٌ عالميٌّ جديد، إنما يعني أوحديةً قُطبيةً، وظهرت العولمة باعتبارها هيمنة، وتحول الأمر من نزعٍ للأيديولوجيا إلى إحلال شموليةٍ أُخرى محلَّها. ومن ضمن مبادئها : صراع الحضارات أو الصراع على الإسلام. وما كان المفكرون المسلمون وحدهم هم الذين احتجوا على ذلك وقاوموه؛ بل إنّ رجالات الكنيسة الكاثوليكية تصدّروا الدعوة إلى «حوار الحضارات» بعد أن كانت الكنائس (غير الأصولية) جميعاً قد دخلت منذ الستينات في حوار المسيحية مع الإسلام، ثم في حوار الأديان. وقد تحمَّس مفكرون مسلمون كثيرون لشعار حوار الحضارات، وسلكوا إزاءه مسلكهم في التحاور مع المسيحيين، أي على أساس الاستقلالية والندية. والندية مفهومةٌ، لكنّ «الاستقلالية» القيمية هنا غير مفهومة. فالأمر لا يتعلقُبالتفاهم الديني بعد الخصومة الطويلة بين المسيحيين والمسلمين (وهو موضوع الحوار الإسلامي/ المسيحي)؛ بل بموقع المسلمين في العالم وعلاقاتهم به. والقرآن يدعو المسلمين للتسابُق والتنافُس مع غيرهم في «الخيرات»، دونما تحديدٍ لتلك الخيرات، باعتبارها معروفةً ومشتركةً بين بني البشر، ولا ينفردُ بها المسلمون معرفةً أو تحديداً. فإذا كان من حقّ المسلمين الاستقلال السياسي، والندية في النظام الدولي؛ فإنه ليس من حقّهم الانفراد بتحديد القيم التي يشاركون فيها البشرية بل الأحرى أنهم ينفصلون عن بني البشر بها! وهكذا في وجه تعملُق الأُحادية القطبية، وليس لدى السياسيين والاستراتيجيين الغربيين فقط؛ بل ولدى بعض الجهات الدينية والثقافية؛ تعملقت الخصوصية الطهورية والانفصالية الإسلامية، وتغذّتْ على «حوار الحضارات» الذي عنى انفصال تلك الحضارات وتعايُشَها. ففي أحسن حالات «حوار الحضارات» (وهو ليس في أحسن أحواله) لن يتصارع الدين الإسلامي، ولن تتصارع الثقافة الإسلامية مع الصينيين وثقافاتهم، ولا مع الأميركيين وثقافاتهم وأديانهم؛ بل ستتعايشُ على أساس الانفصال القيمي والمفهومي.

وبما يدلُّ على تفاقُم هذا الوضع الانفصالي والصراعي في الوقت نفسه، ما سمعتُهُ من أحد المفكّرين الأفارقة المسلمين المقيمين بالولايات المتحدة في محاضرةٍ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام 1997م. فقد دعا الرجل المسلمين إلى عدم مُعارضة القيم العالمية أو الإنسانية التي لا تُصادمُ نصاً أو معنىً ما هو معروفٌ في دينهم. وقد استشهد على جواز ذلك بالنصّ الذي نقله ابن قيّم الجوزية عن ابن عقيل الحنبلي : حيثما تكونُ المصلحةُ فثَمَّ شرعُ الله. كما استشهد بما أورده علماء مقاصد الشريعة في الضروريات أو المصالح الأساسية وهي خمس : حق النفس (الحياة)، وحق الدين، وحق العقل، وحق النسْل، وحقّ المِلْك؛ موضحاً أنها تتقاربُ مع ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وقد قلتُ له وقتَها إنّ ما يدعو إليه غير كافٍ لأنه قاصرٌ عن الاعتراف بالمرجعية الإنسانية الواحدة التي طالب بها القرآن في آية الحجرات، والخصوصيةُ الإسلامية كفيلةٌ بإسقاط حقّ وواجب الدعوة، وحق وواجب التعارُف، وحق وواجب الشهادة والمسؤولية. ثم إنّ مقولة ابن عقيل الحنبلي تعني أكثر من «عدم التعرُض»؛ إنها ترفعُ المشتركات إلى مرتبة المأمور به شرعاً. كما أنّ الشاطبي (في الموافقات) بعد أن ذكر الضروريات الخمس، قال : إنها مُراعاةٌ في كلّ ملة، يعني أنّ سائر الديانات السماوية مجمعةٌ عليها. وأما منا اليومَ منظومتان أخلاقيتان تشكّلان مبادرةً شاسعة الآفاق للمشاركة في عالم العصر وعصر العالم :

- منظومة الأخلاق العالمية التي دعا إليها المفكر المسيحي المعروف هانزكينغ، وهي تقومُ على المشتركات الكبرى بين الأديان، باعتبارها مرجعيةً إنسانيةً عالمية.
- ومنظومة : العقل والعدل والأخلاق. التي دعا إليها مفكّرون مسلمون، وهي تستبطن ثلاثة مفاهيم قرآنية : التعارُف والخيرات والمسؤولية.

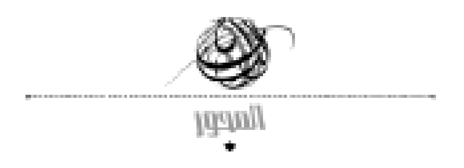
يعاني المسلمون إذن من مشكلاتٍ كبرى سببُها الانشقاقاتُ العميقةُ بالداخل، والانفصالُ الشعوري والقيمي عن العالم. وكلٌّ من الأمرين متعلّقٌ بالآخر أو أنهما وجهان لعُملةٍ واحدةٍ هي : الافتقادِ للمرجعية الكبرى أو الرؤية الواضحة للذات والدور والموقع في العالم. ولا مخرجَ من خصوصيات الاهتياج والثوران إلاّ العودة جزءًا من العالم والعصر بحسّ الشهود ومسؤولياته، ونهج التعارف الخيري وعمله.

وإذا كانت وحدة المرجعية في القيم الأخلاقية شرطاً ضرورياً لتصحيح المسار والمصير؛ فإنّ الأمر الآخر المتعلق بإدارة الشأن العامّ، يخضعُ أكثر للمشترك والسائد في العالم. ففي إدارة الشأن العام يُعتبرُ النجاحُ بالفعل، أي القدرة على تحسين حياة الناس والظروف المادية والمعنوية، وفتح الآفاق من أجل المستقبل المتطور. وقد قال الماوردي في «أدب الدنيا والدين» إنّ شروط المجتمع المزدهر : السلطان العادل، والدين المتَّبع والموارد المتوافرة، والأمن المستتب، والقضاء الصالح، و«الأمل الفسيح». ولا شيء يبعث على الأمل بالمستقبل مثل التحسُّن في عيش الناس وأمنهم واتساع الفرص أمامهم. ولذلك فالمرجعيةُ مرجعيتان؛ مرجعية سائدةٌ في المجال القيمي الكبير، ومرجعيةٌ في إدارة الشأن العام. أما الأولى فقوامُها المبادرة والمشاركة، وأمّا الثانيةُ فقوامُها اعتناق تجارب العصر وتنظيماته وممارساته في تشكيل الحكم الصالح الذي يُحسِّنُ حياة الناس، ويفتح الرجاء والطموح على آفاقٍ مستقبلية.

لابد من الخروج من الخصوصيات والشرذمات والانشقاقات. فالعالم يعتبروننا مسلمين أكثر من اللازم. وشبابنا يعتبروننا مسلمين أقلّ من اللازم بكثير؛ وهم مقبلون على أسلمتنا على طريقتهم، ومقبلون في الوقت نفسه على استعداء العالم.







دار الإسلام
بحث في المفهوم، والمرجعية الدينية، والتحيزات الثقافية

عبدالله إبراهيم ◆

1 - دار الإسلام: انبثاق عالم جديد

يصعب، من ناحية تاريخية، تحديد اللحظة التي بدأ يتداول فيها مصطلح «دار الإسلام» ليس لأن هذا المصطلح غير قادر على الإفصاح عن مضمونه، إنما لأن قيمته الحقيقية تكمن في دلالته الثقافية، فدار الإسلام لم ترتهن أبدا لمعنى جغرافي مباشر محدّد؛ لأن تلك الدار كانت تتوسّع وتنحسر على وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية يوجهها بعدٌ ديني لرؤية العالم. ووحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى باستمرار تهميش للعوامل العرقية والجغرافية، ولكن هذا لا يقصد منه طمسها، إنما هي انتماء طبيعي، فيما العقيدة انتماء ثقافي. ولم تكن دار الإسلام في أي وقت من الأوقات أرضا تحتكر السيطرة عليها دولة واحدة. ويبدو لنا – وهذا أمر يحتاج إلى اختبار خاص – أن هناك تعارضا شبه دائم بين المفهومين السياسي والثقافي لـدار الإسلام. وفي حدود علمنا نشأ المفهوم إثر انحسار السيطرة العربية على جزء كبير من العالم القديم؛ فمنذ العقد الأخير من القرن الأول الهجري (= بداية القرن الثامن) وقع أمران ملفتان للنظر: **أولهما** توقف الفتوحات

◆ باحث وأكاديمي من العراق .

في أقاصي الشرق داخل الأراضي التركستانية عند (كاشغر) وظهور بوادر تقهقر دائم في تلك النواحي، انتهى بعد أكثر من خمسة قرون بوصول الأقوام المغولية إلى بغداد، القلب الثقافي النابض لـدار الإسلام آنذاك، **وثانيهما** اندفاع الفتوحات الغربية إلى أوربا عن طريق الأندلس، ثم توقفها شبه المفاجئ، بعد فترة قصيرة. ولعلّ العقد الأخير من ذلك القرن، والعقد الأول من القرن الذي تلاه، هما البداية التي شهدت اللحظة الفاصلة بين اندفاعين يصعب تفسيرهما، وبداية تقهقرين لا يقلان عنهما غموضا. هذان الأمران كانا دائما مثار خلاف في التفسير، وتقاطعت حولهما المواقف، وبخاصة حينما خلع عليهما الغطاء الديني، فكان المفسر الوحيد لصعود الممالك وانهيارها.

احتل الحديث عن دار الحرب مكانا بارزا في الأدبيات الفقهية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، وزاد الاهتمام به في القرون اللاحقة، وأسهم فيه نخبة من الفقهاء، إذ كان العالم حسب المفهوم الإسلامي، ينقسم إلى قسمين: دار الإسلام التي تضمّ المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية التي رضخت للسيادة الإسلامية، ودار الحرب. أما دار الإسلام فتشمل فئة المؤمنين، والفئات التي حالفت المسلمين من أهل الكتاب الذين آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، وجميع الساكنين في دار الإسلام يعدّون رعايا الإمام أو الخليفة، ولهم حق الحماية في الداخل وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. أما دار الحرب فضمّت العالم المحيط بدار الإسلام، وجمعت الشعوب والأقاليم غير الخاضعة للسيادة الإسلامية. ودار الحرب هي الهدف الذي كان الشرع يسعى إلى ضمّه إليه، فمن واجب كل حاكم مسلم أن يسعى لإخضاع دار الحرب للسيادة الإسلامية عندما تتوافر له القوة الضرورية لذلك. وعدّ سكان دار الحرب أقواما على سجيتهم الأولى البدائية تنقصهم الكفاءة الشرعية التي تؤهلهم للدخول في مفاوضات مع المسلمين على قدم المساواة، وعلى مبدأ العدالة بالمثل، لأنهم عاجزون عن الانسجام مع المستوى الخلقي والشرعي لدى المسلمين، وعلى هذا فالمعاهدات معهم لم يكن معترفا بها ضمنا طبقا للشرع الإسلامي[1].

وقع خلاف بين الفقهاء المسلمين فيما يخص هذا التقسيم للعالم، ومع أن الغالبية قبلته كأمر واقع فإنّ فئة منهم - ولاسيما فقهاء المذهب الشافعي - افترضت وجود دارٍ ثالثةٍ هي دار الصلح، أو دار العهد. وحسب هذا المذهب فالإسلام اعترف بالشعوبِ غير الإسلامية التي أبرمت معاهدة أو صلحا مع المسلمين على أن تدفع الجزية. لكن فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبدا بالصلح، وحجتهم إنه متى عقد سكان الإقليم معاهدة سلام، ودفعوا الجزية؛ فأنهم يصبحون بذلك ضمن دار الإسلام، وعلى الإسلام أن يضمن لهم الحماية. وكانت دار الإسلام - من ناحية نظرية - في حالة نزاع مع دار الحرب، لأن الهدف الأخير للإسلام هو أن يكون العالم بأسره تحت سيطرة المسلمين، وإذا أفلح المسلمون في ذلك، فإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحلّ محل كل تدبير سلمي آخر، وتصبح الشعوب غير المسلمة إمّا جزءا من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقليات دينية معترف بها، أو كوحدت ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظّم العلاقات بينهما[2]. وطبقا لهذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدّس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع ولا بين الدولة والدين[3]. وحسب «شاخت» فالشريعة هي نموذج للقانون الديني[4]. والخليفة أو الإمام هو الشخص الأعلى المسؤول عن حماية الشريعة، ثم أن مسؤوليته لا تقتصرعلى صون حدود دار الإسلام، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعله كله معتنقا للإسلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمّة الله، وممتلكاتها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضا أعداء الله[5].

وقد وضع ابن فضل الله العمري لدار الإسلام تخوما مبهمة تأخذ بالحسبان العقائد أكثر من أي شيء آخر، فقال «ممالك الإسلام واقعة، بحمد الله، في أحسن المعمور شرقاً وغرباً وجنوباً وَشمَالاً، لأنها لا تنتهي إلى غاية الحَرارَة المفرطَة ولا إلى غَايَة البَرد المفرط، إلا فيمَا قل، ولا يخرجُ عن حد المُستَطاب.. فغاية معمور الجنوب مساكن السودَان من عُبَّاد النيران والأصنام، بما تغلغل من جزاير الهند وَأطرافه، والنصارى بأطراف الحبشة، وعبَّاد الحيَّات، والهمج في سُودَان المغرب جنوب غَانه.

وغاية معمور الشمال من النصارى والهمج ببلاد الصقلب، في شماليها أحد قسمي إيران المسَّماة ببلاد القبجاق، وما سامت ذلك الخط من القسطنطينية، وما وراءها إلى جليقية والأرض الكبيرة وجزاير البحر الرومي. وغاية معمور الشرق من عُباد النيران والأصنام بثالث أقسام توران من بلاد الصين إلى المحيط، وأمَّا الغرب فانتهى فيه الإسلام إلى البحر المحيط»[6]. فدار الإسلام تكشف قيمتها وأهميتها وموقعها المرموق من الناحية الطبيعية والبشرية، فهي في أحسن المعمور من الأرض، فمن الجنوب والشرق عبّاد النيران والأصنام، ومن الشمال الهمج، ومن محيط الظلمات.

ونُظر إلى الشعوب خارج دار الإسلام على أنها جماعات وقبائل ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام قيمه في ربوعها لترتقي إلى مستوى الأهلية البشرية الحقيقية، وعلى هذا فهناك حرب بين دار الإسلام ودار الحرب، حرب معلنة أو مضمرة أو مؤجلة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، إيمان وكفر. ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها إلى الأبد، فهي مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكنا وضروريا[7]. وهذا يشمل كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى. يتضح مما سبق أن النظرة إلى الآخر كانت تقوم على أسس دينية وقيمية، فالدين هو الذي يمنح المعنى النهائي للأشياء، وللظواهر، وللبشر، لذلك فالبحث عن ملامح الآخر يفترض العودة إلى النص المرجعي الأول إلى القرآن الذي يجهز النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي، ويطعّم المتخيّل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز.. ومادام الإسلام يحمل تصورا للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفا للكلام الرباني، وتعبيرا عن تجلّيات المقدّس، فهو يشكل مصدرا للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة الاسلامية[8].

لم يستطع المسلمون الحفاظ على هذه الوحدة المتماسكة التي توجهها الشريعة وتنظمها، فسرعان ما تفكّكت أواصر الوحدة السياسية داخل دار الإسلام، وظهرت مراكز سياسية تدّعي احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة بصورتها الصحيحة، وقُسِّمت دار الإسلام سياسيا، وإن ظلت موحدة عقائديا، ولهذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافي أكثر مما هو سياسي، ومع الزمن تم قبول الجوار كأمر لابد منه، فمادام التنوع قُبل داخل دار الإسلام، فقد امتد ليشمل العالم كله، لكن واقع الحال هذا لم يفرض نفسه إلا في وقت متأخر، بعد أن تعددت الكيانات السياسية داخل دار الإسلام.

لم تتثبّت أبدا حدود جغرافية لدار الإسلام، ولكن ليس هذا ما نريد الإشارة إليه هنا، إنما الأمر الرئيس الواجب إثارته هو عدم إمكانية ظهور دلالة ثقافية لهذا المصطلح في ظروف فتوحات كاسحة، وعندما توقفت جرى شبه تثبيت عقائدي، هو الذي لعب دورا بالغ الأهمية في ظهور مفهوم دار الإسلام. لم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم ما ثابتة، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة. والقول بحدود شرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوربية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة قوية خلال القرون الوسطى أمر سيادة الدول المتاخمة لها بعين الجد، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق على مجموعة الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها. وهو يفسر لنا جزئيا ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، مجال فرضه التنازع الدائم، وشكل دارا ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وغني عن البيان تفصيل القول في أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية، مخترقة دائما من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقدّم هذا أو ذاك، إلى ذلك كانت سهلة الاختراق، فنسيجها

الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من هذا وذاك. وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبدا، وكثيرا ما ينعدم وجودها.

وبداية من مطلع القرن الخامس الهجري (= الحادي عشر الميلادي) كانت العلاقة بين المجال السياسي والمجال الثقافي فيما يسمى بـ«دار الإسلام» هي علاقة عكسية؛ فكلما تراجعت السيطرة السياسية، تقدمت السيطرة الثقافية. وبعبارة أكثر تحديدا، فقد حالت التنازعات الداخلية في دار الإسلام دون القدرة على إبقاء قوة كاملة في تخومها تؤمِّن حدودها بشكل دائم. وعلى هذا فقد امتصت تلك المنازعات القوة المطلوبة، وظلت حدود دار الإسلام غامضة، يتحكم بها عامل القوة الذي ينبثق هنا أو هناك، بسبب سلطان طموح، أو إمارة قوية، ثم يعيدها الضعف إلى سابق عهدها. ولكن بالمقابل فإن المسلمين المتاخمين لدار الحرب، والذين تتلاعب بهم رهانات القوة، فيكونون مرة ضمن دار الإسلام، ومرة ضمن دار العهد، وثالثة داخل دار الحرب، نجحوا على نحو منقطع النظير في تشكيل هويتهم الثقافية الإسلامية كائنا ما كان وجودهم داخل هذه الدار أو تلك، وكائنا ما كانت قراءتهم للإسلام. وعلى هذا فقد تتراجع الحدود السياسية لدار الإسلام، ولكن الحدود الثقافية شبه ثابتة، إن لم نقل إنها تتوسع (= ظهر هذا في جنوب آسيا ووسط إفريقيا حيث تمددت دار الإسلام بوسائل غير عسكرية في كثير من الأحيان) ومع التراجع المطّرد للحدود السياسة، نشأ وضع جديد في ظل هذا التوتر المستمر؛ فقد نشأت إمارات غير خاضعة للمركز التقليدي السياسي لدار الإسلام، لكنها تدين بالعقيدة نفسها، والحق فإن هذه الكيانات السياسية، وهي أكثر من أن تحصى في هذا المقام، وتمثل أطراف دار الإسلام، لعبت الدور الرئيس والفاعل في إضفاء التنوع الخصب ثقافيا وعقائديا على دار الإسلام طوال قرون وقرون، وفيها نشأت فكرة الإسلام المتنوع الذي لا يتعارض مع وحدته العامة. وعلى هذا لم تكن دار الإسلام كتلة ثقافية متطابقة التصورات تماما، ومتماثلة التفسيرات على نحو مطلق، إنما اتصفت بالتنوع الذي أضفى خصبا ثقافيا لا يمكن إهماله. كان الإسلام يمثل هوية ثقافية أكثر منه كيانا سياسيا.

لقد فرضت المفاهيم القديمة للعالم تباينا في التصورات، أدت إلى تركيب صور اكراهيّة للآخر. صور سادت لفترة طويلة توجهها منظومات قيم متباينة. إن الآخر في الفكر القديم هو المختلف قيميا بالدرجة الأولى. وتثير قضية الآخر في أذهان المسلمين موضوع القيم الإسلامية وضرورة تعميمها على العالم بأجمعه، فالآخر موضوع ينبغي أن يُغزى بالقيم الإسلامية لكي يصلح أمره. وكان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركزية الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق إلى الأبد، وبما أن التصور الديني عدّ الله مصدرا لقيم الحق، وأنه حلّ هنا «دار الإسلام» ولم يحل هناك «دار الحرب» فالنتيجة المنطقية هي أن قيم دار الإسلام هي الحقيقية والصائبة، أما قيم الآخر فمحقّرة، ومدنّسة، ويلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وندر أن استأثرت بوصف وحكم موضوعيين؛ ففي عصر يتصدّر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظلّ ذلك الشعور حيّا، ومتوهجا، ومتّقدا بالتنازع القيمي لابد من تفريق يقوم على ثنائية الحق والباطل بين قيمـ(نا) وقيمـ(هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطّي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدّد من كونه بشرا، إنما في اعتناقه ضربا من القيم دون غيره.

سلّم القيم والمرجعيات الذي صاغه الإسلام، وتحوله إلى جزء مكمّل من العقيدة حسب الفهم الشائع لها سيتدخّل في تركيب صور مشوّهة للآخر. وبالإجمال فصور الآخر منتقصة، يشمل الانتقاص بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، ويمتد ليشمل الإنسان حامل تلك القيم. هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنيا وجسديا وعقائديا، ففضلا عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبوهيمية، يتراوح الآخر بين تصغير يشوش إنسانيته، كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة

الزنوج والصقالبة وكثير من الأقوام الشمالية. تتصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائما بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحوّ، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛ لأنها قيم مكانية وليست زمانية. فهي لاتقرّ بالتحول، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيّف معها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمتثل لها. هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلكها. قربه وبعده عنها هو الذي يحدد قيمته. ومادامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك. أصبحت القيم جوهرا، وصار الإنسان عرضا.

تُستمد القيم من طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، تلك المرجعيات هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، وذلك سيفضي لا محالة إلى وجود نقيض؛ النقيض يسوغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لتعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضّدّية دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين. ثمة تعارض دائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي، كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية. وفي النهاية لا بد من انتصار وظفر، فكل من أهل الباطل والشر والكفر يتآكلون؛ لأنهم زاغوا عن الحق والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحق هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد، والأديان، والثقافات. فمن المنتظر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد.

وما دام نسق الثنائيات الضّديّة قائماً في صلب التفكير الديني فالجهاد لن يتوقف. إنه فعل محكوم بنظام لاهوتي عام. والحق فإن فعل الجهاد كممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سيصطدم مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولمّا كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة.

لقد أشار «جاك بيرك» إلى هذا التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالصورة الآتية «المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التضاد المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط..في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة..تتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل..غير أن هنالك خصوماً آخرين سبق أن لمسهم الحق وبُلّغوا به، لكنهم يرفضونه ويخفونه. إنهم الكفار، وهؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل»[9]. العالم طبقا للتصور العقائدي يحتاج إلى الانقسام أولا من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، ومادام الحق ينبثق من دار الإسلام فلابد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية والجغرافية والأخلاقية. وهذا فيما نرى الدافع وراء مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التصورات الإسلامية. من الصحيح أنها تمدّدت جغرافيا في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها. ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك.

2 - مركزية دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي

من الطبيعي أن تجد المنظومات الثقافية تعبيرا لها في التواريخ والآداب والفلسفات، وفي نظُم التفكير والمواقف، وفي كل هذه تتجلّى المركزية الإسلامية بدرجة أو بأخرى، ولكن من الواضح أن الجغرافيا هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد

الأطر العامة للحدود الرمزية لتلك المركزية الإسلامية، فـ«دار الإسلام» -كمصطلح- لعبت الأدبيات الجغرافية دورا مباشرا في صوغه، مع أنها تدرك بوضوح أن الحدود السياسية كانت مثار تنازع وعدم استقرار. فكرة دار الإسلام هي التعبير الأكثر وضوحا لمفهوم المركزية الإسلامية. وقد سلّم الجغرافيون بهذه الحقيقة، وجعلوها موجها لتصوراتهم. لم ينج أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في بناء فرضياته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر.

تبدو صورة الأرض التي رسمها ابن حوقل في القرن الرابع الهجري (= العاشر الميلادي) أول محاولة جادة وتفصيلية لتقريب صورة الأرض في الثقافة الإسلامية. فالأرض كرة، تقع ديار العرب في قلبها تماماً، وفي المحيط الضيق للإطار المائي حول الأرض، بالكاد تظهر من ناحية المشرق والمغرب ممالك الكفار. ثمة تضخيم متعمد للصورة خاص فقط بدار الإسلام. وكتاب ابن حوقل بكامله خصص لتلك الدار، وكأنها هي الأرض كلها. لم يبذل هذا الجغرافي المشغول بالتفاصيل الكثيرة والمتنوعة جهداً بدار الحرب المحصورة بين عالم هو المركز ومياه مظلمة. ولم يعن بالعوالم الخارجة عن مجال العقيدة الإسلامية. مدونته الضخمة لم تتطرق إلى غير العناصر المكونة لدار الإسلام. بدأها بديار العرب، ثم توسع إلى الغرب أولاً: المغرب، الأندلس، صقلية، مصر، ثم شمالاً: الشام، الجزيرة، العراق، واتجه شرقاً: خورستان، فارس، كرمان، السند، أرمينية وأذربيجان، والران، الجبال، الديلم وطبرستان، مفازة خراسان، سجستان، خراسان، ما وراء النهر، ولم يهمل البحار التي تربط أطراف هذا العالم: بحر فارس، بحر الروم، بحر الخزر. ما سوى ذلك لا وجود له في تصوّر ابن حوقل. في الصفحة الأخيرة من كتابه يؤكد، لآخر مرة خطته الجغرافية، فما أن يصل إلى آخر المدن الصغيرة في منطقة ما وراء النهر، يذكر مدينتين هما «شلاث» و«استياكند» ويقرر «هما ثغران، وإنما يذكران لمحلهما في الجهاد، وأنهما آخر الإسلام»[10]. هذا التصور سرعان ما اتخذ طابعا ثقافيا، فليس ثمة مايرتجى منه خارج دار الإسلام. المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» يؤكد أنه معني بدار الإسلام، وأهل هذه الدار غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلّف نفسه عناء

البحث في ممالك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها[11]. حافظ كثير من الجغرافيين على هذا الميثاق الضمني، لكنّ الرحالة خرقوه، وعلى الرغم من أنهم امتثلوا لشروطه ذهنيا، لكنهم تمردوا على قيوده الجغرافية. قلة قليلة جدا منهم ظهر لديهم تحفّظ على ذلك، لكنها تحفظات كادت تذوب في النسيج شبه المغلق للرؤية الثقافية العامة التي يتحركون في مجالها.

يُظهر ابن حوقل معلومات غزيرة فيما يخص أقاليم دار الإسلام، وفي الوقت نفسه يفاخر بجهل لا يُقبل فيما يخص الأقاليم الأخرى، وإذا كان معياره يقوم على أساس أن «انتظام الممالك بالديانات، والآداب، والحكم، وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة»[12]. فإنه يرى أن هذه المكونات منعدمة إلا في دار الإسلام، وذلك يؤدي به إلى استبعاد كل ما يتصل بالعوالم: الرومية، والصينية، والهندية، والإفريقية جنوب الصحراء، والأقوام الشمالية من إفرنجة، وصقالبة، وبلغار، وأتراك، وغيرهم. البصيرة العقائدية الضيقة تسبب خطأ ثقافياً لا يغتفر، وينبغي طبقاً لمنظور ابن حوقل طمس الآخر واستبعاده، فكل مَنْ لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية يعدّ فاقداً للخصال الإنسانية التي تجعله مقبولا في «أرض» ابن حوقل. تتأسس على هذا التصور نظرة مشوبة بالتبخيس إلى الآخر الذي يفتقر إلى مقومات دار الإسلام، وهي: الديانات، الآداب، الحكم، السياسة المستقيمة. هذه المكونات المميزة لدار الإسلام، كما صاغها ابن حوقل، استنادا إلى موروث ديني وقيمي، ستظهر بتجليات متعددة، وستلعب دورا حاسما في التفريق بين البشر، فتضفي على أهل دار الإسلام قيمة سامية، وتسلب من سواهم ذلك الامتياز. يكثّف ابن حوقل رؤية عرقية – دينية – ثقافية – جغرافية، يجعل منها أساساً لقانون صارم، يرتب في ضوئه أهمية أقاليم الأرض، وينزّل «ديار العرب» في قلب الدائرة، إنها المركز المشع إلى الأطراف. يقول «بدأت بذكر ديار العرب فجعلتها إقليماً واحداً لأن الكعبة فيها، ومكة أم القرى، وهي واسطة هذه الأقاليم عندي، واتبعت ديار العرب بعد أن رسمت فيها جميع ما تشتمل عليه من الجبال والرمال والطرق، وما يجاورها من الأنهار المنصبة إلى بحر فارس؛ لأنه يحفُّ بأكثر ديارها، ولأن بحر فارس يعطف من جزيرة مسقط مغرّباً إلى

مكة، وإلى القلزم، عن خمسين فرسخاً من عمان، ويدعى ذلك رأس الجمجمة»[13] ثم يتوسع في أوصافه غرباً وشرقا. وبالنسبة له فالأقاليم المجاورة لديار العرب، إنما هي تخوم لها. أما ممالك الكفار فهي تخوم دار الإسلام. وتلازمه فكرة المركزية، فيعود لتأكيدها في فصول كتابه، لكنه ليبرز هذه المرة، فضلاً عن الجانب الديني، الصفاء العرقي «ابتدأت بديار العرب لأن القبلة بها، ومكة فيها، وهي أم القرى، وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكناهم غيرهم»[14]..

صاغت المدونات الجغرافية وعي المسلمين بعالمهم وعالم غيرهم، والحق فإنها مستندات على غاية من الأهمية في ترسيخ صورة (الأنا) وصورة (الأخر) لفترة طويلة جدا. ومع أن المرويات والمدونات الجغرافية المباشرة ككتب البلدان، والمسالك والممالك، وكتب الأقاليم بخاصة، قدمت معلومات ثمينة عن دار الإسلام، وأحيانا مرَّرتْ معلومات عابرة وسريعة عن دار الحرب؛ فإن المعلومات الأكثر أهمية عن العالمين قدمتها كتب الرحلات التي خصت العالم القديم بأجمعه تقريبا بملاحظات مباشرة ثمينة. إلى ذلك فكتب الجغرافيا والتاريخ والرحلات قدّمت مرويات عجائبية كرّست صورا منقوصة عن الآخر.

3 - الأخر: مواقع دونية

أكد ابن خلدون في «المقدمة» أهمية التدرج في ترتيب الأقاليم، وربط الخصائص البشرية والقيمية بذلك التدرج، فذهب إلى أن: المغمور من الأرض إنما يوجد في الوسط لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما. والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال. والأول والسابع أبعد بكثير؛ فلهذا كانت العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأقوات، والفواكه، بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا،

حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها. ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله.

وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجّدة بالحجارة المنمّقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب، والفضة، والحديد، والنحاس، والرصاص، والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والحجاز، واليمن، والعراقين، والهند، والسند، والصين، وكذلك الأندلس ومَنْ قرُب منها من الفرنجة، والجلالقة، والروم واليونانيين، ومَنْ كان مع هؤلاء أو قريبا منهم في هذه الأقاليم المعتدلة؛ ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات.

وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل: الأول والثاني والسادس والسابع؛ فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضا، وكذا الصقالبة؛ والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضا، فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما

قبل الإسلام، وما بعده لهذا العهد. ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة. ومثل مَنْ دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والترك من الشمال. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوبا وشمالا فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم. ويخلق ما لا تعلمون. ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن، وحضرموت، والأحقاف، وبلاد الحجاز، واليمامة، وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني؛ فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث...فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر»[15]..

أوردنا النص كاملا لأنه يحمل في طياته الحجج بجلاء. ويلاحظ أن صاحب «المقدمة» يصدر أحكاما مطلقة، ولكنه سرعان ما يقيدها حينما تلحق ضررا بالعالم الذي ينتمي إليه: دار الإسلام. يتضح ذلك في استثناء أهل اليمن وعُمان وجزء من بلاد الحجاز، وبعضهم ضمن الإقليمين الأول والثاني اللذين ينبغي أن يتصف ساكنوه على وفق التصنيف الذي يقول به، بأنهم «أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم» وأن «أخلاقهم...قريبة من خلق الحيوانات العجم» لكنّ أهل هذه البلاد لايشملهم الحكم الذي شمل غيرهم؛ لوجود الرطوبة في الهواء فنقص بسبب ذلك اليبس والانحراف، فالمناخ يصلح بحسب هذا التصور أن يكون دليلا على ذم جنس وإعلاء آخر. يدمج ابن خلدون بين المعطيات المناخية والربانية، فقد اختار الله أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة المخصوصة بالاعتدال، وسكانها من أعدل البشر أجساما وألوانا وأخلاقا، فخصّهم بالأديان، حتى النبوات فإنما هي فيهم. ويلاحظ ابن خلدون أنه لم يقف على خبر بعثة نبوية في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وقد أعاد تكييف دلالة الآية القرآنية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ لدعم حجته، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. لقد ربط ابن خلدون بين البيئة، والطبع، وإرادة الله،

ليسوّغ موقفا يقوم في أساسه على خفض قيمة جماعة من البشر، ورفع قيمة جماعة أخرى. ولأننا نهدف إلى إبراز فكرة العلاقة بين الطبائع والبيئة فينبغي علينا مرافقة ابن خلدون في ترتيبه لضروب تلك العلاقة استنادا إلى المؤثّر المناخي الذي عدّ في ذلك الزمن العنصر الحاسم في تحديد الألوان والأشكال والطبائع. ومن الصعب إقامة براهين على فرضية تدفع بها منظومة ثقافية لها شروط مغايرة عن شروط الأقوام الموصوفة. لقد حذّر روسو من أنه عندما يجري البحث في أمور عامة كالأعراف وطرق معيشة شعب ما، ينبغي توخّي الحذر لئلاّ يصار إلى تقليص أمر الرؤية على أمثـلة خاصـة[16].

حاول ابن خلدون نقض الأسطورة الشائعة حول الألوان، وبها استبدل القول بالنظرية المناخية، فيذهب إلى أن بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات توهم أن السودان، وهم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرق في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص، ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة، وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبدا لولد إخوته لا غير[17]. بعد هذه المقدمة التي يظهر فيها ابن خلدون مبدّدا لخرافات القصّاص، سرعان ما ينزلق إلى خرافة المناخ، فيقول: في القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب؛ فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامتة عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم، وتسودّ جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال؛ إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين، أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد عامة الفصول؛ فتبيض ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون،

وبرش الجلود، وصهوبة الشعور[18].

المسعودي وابن خلدون يصدران في موقفهما من خضم الثقافة المتمركزة حول نفسها، الثقافة التي تقول بقيم، وتؤمن بها، وتدعو إليها، وتنفي كل منْ لا ينصاع لها، فالاختلاف في منظومات القيم يقود إلى التراتب، والتراتب نوع من التفاضل القائم على ترجيح قيم وتبخيس أخرى. لم يبرأ مجتمع من هذا الداء، مهما ادّعى من تسامح؛ فالتسامح في القرون الوسطى كان رغبة دفينة بالامتثال وليس التعايش. ولا يخفى أن هذه الأحكام تقود إلى أيدلوجيا الإحساس بالتفرّد القائم على المفاضلة. ويشعر البيروني بالافتخار، وهو الذي أمضى شطرا طويلا من حياته بين الهنود، لأنه «لم يَسُمنا التهنّد، والانتقال إلى رسومهم» لأنهم «يباينوننا في الرسوم والعادات» و«يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منّا شيء من الاقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء مما عندنا»[19] هذا السلوك الذي يبدو طبيعيا أول وهلة، بسبب الانحباس ضمن إطار الهوية الخاصة والثابتة، سيصبح مع الزمن عبئا، إذ لا يمكن التقيّد الصارم بمنظومة أخلاقية مغلقة وسط منظومة أخلاقية مفتوحة مغايرة ومتغيّرة، وهذا النمط من التفكير هو اتصال دوغمائي بنوع من «الهويات القاتلة»[20]. إنه التمركز الذي يكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، فيؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، بما في ذلك الدينية والأخلاقية، باعتبارها الأفضل، إستنادا إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، وذلك سيؤدي إلى تركيب صورة مشوهة للآخر، وانتاج أيدلوجيا اقصائية استبعادية ضده، وأيدلوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات[21].

لم تكن الصورة المتشكّلة في أعين المسلمين للعالم الوسيط قد تمت بمنأى عن الوسيلة التي وقعت بها معرفة الشعوب في دار الحرب، فمصدر المعلومات، وطرق تداولها، وكيفية ترتيبها، لعب دورا مباشرا في صوغ تلك الصورة، وقد قامت تلك

المعرفة إما على احتكاك خارجي مع أفراد ينتمون إلى تلك الشعوب في دار الإسلام أو على احتكاك داخلي، والأول مصدره الحروب والتجارة والإرتحال، والداخلي مصدره الرقيق والكتب المنقولة عن لغات الشعوب الأخرى إلى العربية، ولم تكن معرفة المسلمين بالآخر معرفة بريئة، إنما كانت مزيجا من التوقّعات والتصوّرات الشائعة وهي ممزوجة بتخيلات ورغبات[22]. إن المرويات والاوصاف عن المختلف ثقافيا تؤدي لا محالة إلى رسم صور تطابق رغبة الذي يقوم بها، أكثر مما تعبّر عن الأصل. ومن المؤكد بأن المنظومة الثقافية – العقائدية الإسلامية تدخّلت في إعادة رسم ملامح تلك المعرفة، فمن المعلوم أن صور الآخرين تتشكّل من تداخل المعلومات الحقيقية بالمزيفة، ومن المشاهدات المباشرة المفسّرة على وفق سلّم معين من القيم، ومن الأخبار التي هتكتها الخرافات والأساطير، واقتحمت صلبها، وأخيرا من الرغبة الثابتة في الذات لإنتاج صورة نمطية منقوصة للآخر. وفي حقبة يعدّ الموجّه العقائدي فيها محفّزا لتشويه الآخر الذي يئنّ تحت طائلة الضلال، فليس من المنتظر البحث عن نقاء الصورة، فطالما انتجت، ومازالت، الأعراق والعقائد صورا استعلائية لنفسها وتخفيضية لغيرها، وفي الحالين تقوم تلك الصور على تنضيد مرويات لا يركّز الاهتمام فيها على الدقة والتقدير المطلوبين، إنما على اشباع الرغبات الثقافية، ففي مخيال الجماعات الثقافية – البشرية المعتصمة بذاتها ترتسم صورة مُرضية عن ذاتها، ومَرضّية عن غيرها. ومادام الآخر موضوعا للتبخيس في مجتمعات القرون الوسطى، فلم يفلح أحد بصورة مطلقة في تعديل الصور المقلوبة.

* * *

1 - مجيد خدوري، القانون الإسلامي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1975م، ص22.

2 - م. ن. ص23.

3 - جوزيف شاخت، الفكر السياسي عند المسلمين، انظر تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزوت، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، عالم المعرفة، 1978م، ق3، ص33.

4 - شاخت، الشريعة الإسلامية، م. ن. ص9.

5 - برنارد لويس، السياسة والحرب، انظر تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، عالم المعرفة،

1978م، ق1، ص233و235.

6 - ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، القاهرة، ص2.

7 - م. ن. ص255.

8 - محمد نور الدين أفاية، الغرب والمتخيّل، بيروت المركز الثقافي العربية، 2000م، ص288-289.

9 - جاك بيرك، حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع 154 لسنة 1995م، ص29.

10- ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ليدن، مطبعة بريل، 1939م، ص525.

11- المقدسي (الإدريسي)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن، ص9.

12- صورة الأرض، ص15.

13- م. ن. ص6.

14- م. ن. ص18.

15- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، بيروت، دار مكتبة الهلال،1989م ص 60- 61-

16- أورده، تودروف، حن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دمشق، دار المدى، 1998م، ص61.

17- المقدمة، ص63.

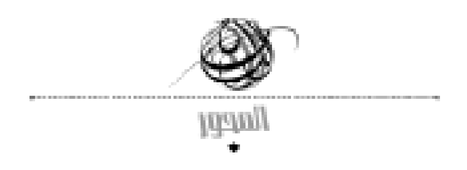
18- م. ن. ص63.

19- أبو الريحان البيروني، في تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة، حيدر آباد، مطبعة المعارف العثمانية، 1958م، ص14-15.

20- الإشارة إلى كتاب أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، دار الجندي، 1999م.

21- المركزية الغربية، ص10.

22- عزيز العظمة، العرب والبرابرة، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1991م، ص218.



الدين والحضارة بين الإسلام والغرب: تحديات الصراع وشروط الحوار بين النظرية والواقع

صابر الحباشة ◆

الحضارة والثقافة: تأطير عامّ

أ- الحضارة

تستعمل كلمة «حضارة» لأداء معان شتى، وكثيرا ما تكون غير دقيقة. وعموما يمكن تمييز ثلاثة استعمالات لهذه الكلمة: أما الاستعمال العام فتدلّ كلمة «حضارة» فيه على حكم قيمة بشكل إيجابي، على سلوك مّا أو مجتمع مّا. وهذا يقتضي وجود أناس أو شعوب – على النقيض من ذلك – غير متحضرة أو بدائية.

أمّا الاستعمال الثاني فتدلّ فيه كلمة «الحضارة» على مظهرٍ للحياة الاجتماعيّة. فثمة تجليات للوجود الجماعيّ يمكن اعتبارها مظاهر للتحضّر، الّتي متى تجسّدت في مؤسسات وإنتاجات، فإنها تُسمّى آثار الحضارة. أخيرا تنطبق كلمة «حضارة» على شعوب ومجتمعات، تتميّز بدرجة عالية من التقدّم والرقيّ.

ويُشترط في الحضارة أن تكون العلاقات في نطاقها متشابكة تتجاوز حدود العلاقات الموجودة بين أفراد العشيرة أو القبيلة. حتى أنّ بعض علماء الأنثروبولوجيا

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

يرون أنّ الفرق بين المجتمعات المتحضّرة والمجتمعات غير المتحضّرة، ليس فرقا نوعيّا بل هو فرق كميّ في درجة التعقّد ومحتواه في البنية الاجتماعية.

وتعني كلمة «حضارة» – كما يدلّ على ذلك اشتقاقها في اللغات الغربية – ما يفصل الشعوب الأكثر تقدّما عن غيرها. وتعني كلمة «حضارة» في السياق الإمبرياليّ الكولونياليّ، الثقافة الأوروبية الغربية، بوصفها أفضل من سائر الثقافات بشكل مطلق. ومن ذلك دراسات ليفي برول (Lévy- Bruhl) حول «العقلية البدائية» المقابلة للذهنية المنطقية والعلمية، التي تُفهم في سياق هذه المفاضلة لصالح الثقافة الغربية[1].

ونقف مع لوسيان لوفيفر (Lucien Lebvre) على وجود مفهومين للحضارة: أحدهما براغماتيّ تداوليّ، وهو مفهوم تمييزيّ، والآخر مفهوم علميّ تكون بمقتضاه لكلّ مجموعة بشرية حضارتها[2]. ومن الواضح أنّ هذين الاستعمالين المختلفين للكلمة نفسها يدلاّن على تغيير في المنظور: ففي إحدى الحالتين يتم اتخاذ موقف مقارنيّ يقوم على التمركز حول الذات، ومن منظور تطوّريّ؛ إذ تفترض هذه الرؤية أنّ المجتمع الذي نتحدّث عنه واقعٌ في درجة من التحضّر أو اللاتحضّر، في سياق تطوّر خطّيّ. ثمّة إذن معنى ديناميكيّ للكلمة. وهذا يعود إلى التطوّر التدريجيّ للوظائف الاجتماعية.

ولكن – وكما يرى ذلك بعض الباحثين – ثمّة معنى ثابت، تعني من خلاله هذه الكلمة (= حضارة) حالة من الوظائف في زمن معيّن، دون أيّ إحالة على مقارنة خارجية. وفي جميع الأحوال، لا يمكن أن نضبط مفهوم الحضارة ضبطا دقيقا إلا إذا وضعناه جنبا إلى جنب مع مفهوم الثقافة[3].

ب – الثقافة

الثقافة سلوك خاصّ بالإنسان المفكّر (homo sapiens) إضافة إلى أشياء مادية يستعملها بوصفها جزءا لا يتجزأ من هذا السلوك. ومن ثمة فإن الثقافة تشتمل على اللغة والأفكار والاعتقادات والعادات والقوانين والمؤسسات والأدوات والتقنيات والأعمال الفنية والطقوس والاحتفالات، فضلا عن عناصر أخرى.

ويتعلق وجود الثقافة واستعمالها بتوفر البشر على القدرة العقلية أو التفكير المجرّد، وهو ما يوضع تحت مُسمّى الترميز (symboling)، وهو المتمثل في إعطاء الأشياء والوقائع معانيَ لا تُدرك بالحواسّ فقط. ونظام الترميز اللغويّ أوضح مثال على ذلك؛ فمعنى كلمة شجرة لا يكمن في الأصوات التي تتكوّن منها الكلمة، بل ثمّة علاقة اعتباطية بين الدالّ (أصوات كلمة شجرة) والمدلول (معنى كلمة شجرة).

وانطلاقا من هذه الاعتبارات، ذهب بعض الدارسين إلى تصنيف الثقافات إلى ثقافات بدائية وأخرى متطوّرة، اعتمادا على جملة من المعطيات ... رغم أنّ المنطلق الأصليّ لتعريف الثقافة، كما أشرنا إليه فيما سبق، يدلّ على أنها أمر لا يتوفر عليه إلا البشر؛ فكيف يتمّ زرع بذرة المفاضلات في حقل يُفترض أنه يجمع الناس جميعا، لأنه خصوصية بشرية، ونعني الثقافة؟

طبعا يجب التمييز بين الخصوصيات الثقافية والمفاضلات القيمية، ذات الأحكام الأخلاقية، رغم أنّ المفاضلات كثيرا ما ترتكز على توظيف بعض الخصوصيات لإعلاء شأن ثقافة على حساب أخرى أو أخَر.

لا يمكن وضع تعريف نهائيّ للثقافة، فقد أحصى عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان كروبر (Kroeber) وكلوكهوهن (Kluckhohn) 164 تعريفا للثقافة، منها أنّ الثقافة هي «السلوك المتعلَّمُ» و«الأفكار الذهنية» و«البناء المنطقيّ» و«الخيال الإحصائيّ» و«آلية الدفاع النفسيّ»، وغيرها. ويفضل هذان العالِمان، وغيرهما تعريف الثقافة بما هي تجريد أو بشكل أكثر تخصيصا هي «تجريد انطلاقا من سلوك»[4].

ويرى الباحثون في مجال تأصيل الحضارة تاريخيا أنّ تطوّر التقنيات معيار رئيسيّ لتحديد الحضارات. وحسب مورغان (L.H.Morgan) يُعدّ ظهور الكتابة، وبالتحديد بروز الأبجدية الصوتية، علامة دخول شعب مّا في الحياة المتحضّرة. فالكتابة، كما لا يخفى، تكثّف الوظائف الذهنية، ولكن – مع ذلك – يجب ألاّ يتمّ الاكتفاء فقط بالمعايير التقنية وبآثارها الاجتماعية المحضة في تحديد تحضّر الشعوب؛ إذ تدخل عوامل أخرى كثيرة في الاعتبار، لعلّ من أهمّها العوامل الذهنية والأخلاقية.

ويمكن تصنيف الحضارات بحسب ميلها إلى البعد التقنيّ بشكل أكثر وضوحا، ففي مصر القديمة، كانت الغايات التقنية ذات أهمية أكبر من اليونان القديمة، حيث كان الفكر التأمليّ امتيازا يحتكره الناس الأحرار. ونحَتْ الحضارة الرومانية منحىً وسطا جمع بين هذين المنزعين، بتمييز فئة من المثقفين، أي أولئك الناس الذين يمكنهم التمتع بالمتع الذهنية الراقية.

وحسب كروبر (Kroeber)، فإنّ أفول نجْم السحر والشعْوَذة – مقترنا ببعض الهموم المادّية – أصبح معيارا مهمّا للحضارة. فيما يرى غيره من الباحثين أنّ هذا المعيار يتمثل في ظهور دين ذي آلهة مجسّدة مكان الآلهة الحيوانية...

إذا نأينا بأنفسنا عن الأسئلة المعادة حول العلاقة بين الحضارة والثقافة، والتي دفعت فرويد إلى أن يعبّر عن ازدرائه من التمييز بين الثقافة والحضارة[5]، خصوصا وقد تبيّن فشل الفصل بين «ثقافة» النخبة و«حضارة» العامّة[6]، فإنّه بوسعنا تبيُّن وجود مفهوم جامع قد تبلور في الأفق الغربيّ خلال فترة الحربين الكونيتين وما بينهما وبعدهما، حيث ظهرت إيديولوجيات يمينية متطرفة: النازية الألمانية والفاشية الإيطالية، ويسارية راديكالية الماركسية اللينينية والستالينية، وأمكن لمؤرخي الأفكار أن يجمعوا بين هاتين الظاهرتين الإيديولوجيتين تحت مُسمّى واحد هو الشمولية أو الكليانية (totalitarianism)، حيث تمّ حشر هذين التوجُّهين المتصلِّبين ضمن البوتقة نفسها، مقابل الليبرالية التي اعتبرت حامية التعدّد، نظرا إلى اعتبار كلّ من الفاشية والشيوعية نظامين أحاديي الجانب، لا يعترفان بالآخر، فحُقّ لليبرالية أن تتغنّى بالتعدّدية[7]. ولمّا وضعت الحرب العالمية أوزارها بهزيمة النازية والفاشية، اشتعلت الحرب الباردة، مع الشقّ الآخر التوتاليتاريّ، ألا وهو القطب الشيوعيّ.

إنّ حشر اليمين واليسار تحت اللافتة الواحدة (الشمولية) يُخفي لا فقط عدم دقة، بل يخفي أيضا نوايا مبيَّتة تحملها الليبرالية الغربية، تتمثل في إقصاء أيّ نموذج مختلف، ولكن الغاية الأخرى تتمثل في الرغبة في الاستئثار بمكاسب شطب القومية المتعصبة من أجندة اللعب الفاعل على الصعيد الدوليّ، في كنف توازنات بدأت تعطي للولايات المتحدة الأمريكية نصيب الأسد في جمع كلمة العالم الحرّ.

والواقع أنّ هذه الرؤية الإقصائية للمخالف المتعصب يمينا ويسارا يوازيها تدليس تاريخيّ كبير يتمثل في الإغراء المموّه بتعددية ثقافية لا وجود لها واقعيا، إلى حدّ دعاها بعض الباحثين «خرافة التعددية الثقافية»[8]. ولا أدلّ على ذلك من خطاب السينما والأدبيات السياسية الأمريكية والتكنولوجيا والأداتية ...، وهي نتاجات أمريكية تضع نماذج طرازية لا صلة لها بالتعدّد الثقافيّ لا من قريب ولا من بعيد. هذا طبعا دون أن نتوغّل في مقولات «نهاية التاريخ» لفوكوياما ولا في نظرية «صراع الحضارات» لهانتنجتن، الذائعة الصيت[9]. وهذه الأخيرة تمثل الصياغة الفكرية لما تمارسه الولايات المتحدة سياسيا وعسكريا على أرض الواقع.

خطاب «حرب الثقافات» و«صدام الحضارات»، يقوم على سجن الأفراد والجماعات في هوياتهم الثقافية، وهو بذلك خطاب يناقض حقائق التاريخ، «إذ من غير المعقول تصور الحضارات تنمو وتتطور في عزلة ودون حوار خصب فيما بينها، فالحضارة الإسلامية أثرت مضامينها وحققت انطلاقتها وشموليتها بتلاقحها مع الحضارات الأخرى السابقة والمعاصرة لها، كالحضارات الفارسية والبيزنطية والرومانية وغيرها، كما أنّ حضارة الغرب استفادت كثيرا من الحضارة العربية الإسلامية وأخذت عنها ما وفر لها مستلزمات التطور والنهوض»[10]. ومن المفارقات الشديدة التي تعصف بالفكر الإنسانيّ في بدايات هذه الألفية الثالثة ربط بعضهم بين «ضرورة العولمة الاقتصادية وحتمية صدام الحضارات وما ينجر عنه من ردود فعل حمائية، كالغزو والهيمنة من جهة والتمركز المعكوس من جهة أخرى»[11].

إنّ هذه التوجّهات تنافي روح العولمة وتفقدها شموليتها الإنسانية وتضعها رهينة في أيدي أصحاب رؤوس الأموال يُخضعونها لآليات السوق دون اكتراث «بالقيم المشتركة، والاختلاف المُثري، والتكامل الممهِّد للسلم العالميّ»[12]. إذا كانت العولمة اتجهت اتجاها حثيثا يؤشر على انكماش العالم، وكانت الأديان السماوية داعية إلى العالمية، فكيف تصاغ العلاقة بين الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية وبين النظام المُعَوْلَم اقتصاديّا وسياسيّا وحضاريّا؟

من هنا تظهر نواحٍ متعددة في العلاقة بين الحضارة والدين: تطوّر الأولى مقترن بطبيعة الثاني. لكن ما تعريف الدين؟ وكيف تتمّ دراسته علميّا؟

تعريف الدين ودراسته في الأفق الغربيّ

يتمّ تعريف الدين في الموسوعات الغربية بـ«تلك العلاقة القائمة بين الوجود البشريّ وبين ما يراه الإنسان مطلقا أو مقدَّسا أو روحيّا أو إلهيّا. وتعدّ العبادة، تقريبا، أكثر عنصر أهمّية في الدين، ولكن السلوك الأخلاقيّ والعقيدة الصحيحة والمشاركة في المؤسسات الدينية، تمثل عموما، مكوّنات وعناصر في الحياة الدينية، كما يمارسها المعتنقون والعابدون، وكما يدعو لها علماء الدين والكتب المقدّسة»[13].

هذا التعريف - كما هو واضح - يبدو محايدا، موضوعيا لا يعبِّر عن تحيّز له أو عليه. غير أنّ المرور من «تعريف الدين» إلى «الحفر في الشأن الدينيّ» يوضّح لنا انطواء هذه الرؤية «العلمية» على نزعة وضعية (positiviste) لا يخطئها المتأمّل في مناهج العلوم الاجتماعية.

إنّ التعامل مع الدين وفق الرؤية الوضعية يقوم على وضعه في مدرج وسط ووسيط. وسط بين الرؤية السحرية العتيقة والرؤية العلمية الحديثة، ووسيط لأنّ حقبة ازدهار الرؤية الدينية تتمثل في العصور الوسيطة[14].

وما فتئت دراسة الدين بالمعنى العلميّ للعبارة (أي بمعنى فهم دلالاته وأصوله المتعددة)، تتزايد أهميتها في العصور الحديثة. وتقوم دراسة الدين بشكل عامّ على مظهرين اثنين:

1- تجميع المعلومات حول الدين.
2- تأويل تلك المادة التي تمّ جمعها تأويلا نسقيا، قصد استخلاص معانيها.

ويشتمل المظهر الأول على الدراسات النفسية والتاريخية للحياة الدينية. وينبغي أن تلحق به تخصّصات تكميلية مساعدة من قبيل الأركيولوجيا والإثنولوجيا والفيلولوجيا وتاريخ الأدب، وغيرها من العلوم المشابهة. وتمثل وقائع

تاريخ الدين عنصرا عظيم الأهمية في تطوّر التاريخ الديني للجماعات المعتنقة لذلك الدين، ويُعتبر ذلك أساس سائر العناصر الداخلة في دراسة الدين.

وإلى جانب الأساس التاريخي، نجد من الواجب الملحّ النظر في التجربة الدينية البشرية في عموميتها، من وجهة نظر نسقية وموحّدة. ويحاول دارس الدين، لا فقط أن يتعرّف إلى تنوّع المعتقدات والممارسات عند الإنسان المتديّن (homo religiosus)، بل يسعى أيضا إلى أن يفهم بنية التجربة الدينية وطبيعتها وديناميتها.

ويحاول دارس الدين أن يكتشف كذلك المبادئ التي يجري الاحتكام إليها عبر الحياة الدينية - في قياس مع عالم الاجتماع الذي يبحث عن قوانين السلوك الاجتماعي البشري - ليستخلص القوانين التي تعمل في الدائرة الدينية.

إنّ «علم الدين» لا ينهض، بأتمّ معنى الكلمة، إلاّ بملاحظة النسق والبنية الموثّقيْن معًا للثراء التاريخيّ للدين[15].

وقد شهد القرن التاسع عشر ظهور دراسة الدين بالمعنى الحديث للكلمة، حيث تمّ استعمال تقنيات التحقيق التاريخيّ والعلوم الفيلولوجية والنقد الأدبيّ وعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وغيرها، في محاولة لمعرفة التاريخ المتوقَّع للدين وأصوله ووظائفه. والواقع أنّه قلّما حصل إجماع بين الدارسين حول الطبيعة المُنزَّلة للدين المسيحيّ (أو غيره) أو التخمينات حول تحريف الدين، ومن ثمّة فقد احتوى هذا الموضوع عناصر مثيرة للجدل، عبر التاريخ.

الطبيعة والدلالات

لا يزال الجدل متصاعدا في تفكيك أنماط العلاقات الكائنة والكامنة بين جوهر الدين وماهيته من جهة، وبين سياقات المعتقدات الدينية ونظم الممارسات وأنساق المؤسسات، من جهة أخرى.

إنّ تعريفا مرضيا للدين، في حدّ ذاته أمر صعب المنال؛ وقد جرت محاولات للوقوف على مكوّن أساسيّ في كلّ الأديان (أي الناموس أو الروحانيات والتجربة

والتناقض بين المقدّس والمدنّس والاعتقاد في الله أو في الآلهة)، ومن ثمة، فإنّه يبدو أنه بوسعنا أن نصف «جوهر» الدين أو ماهيته. غير أنّ ثمة اعتراضات تقوم ضدّ كلّ محاولة من هذه المحاولات، نظرا لأنّ ثراء الاختلاف الدينيّ بين الناس يجعل من الممكن إيجاد أمثلة مضادّة، أو لأنّ العنصر المذكور بوصفه أساسيا في بعض الأديان، يكون هامشيّا في بعضها الآخر.

عمليًّا، الدين هو نسق مخصوص، أو هو جملة من الأنساق، تتشابك فيها جملة من النظريات والأساطير والطقوس والأحاسيس والمؤسسات وعناصر أخرى متشابهة... ويعرّف عالم اللاهوت الأمريكي، الألماني الأصل بول تيليخ (Paul Tillich) (1886-1965م) الدين بأنه الاهتمام النهائيّ للإنسان، ويعتبر الماركسية والماوية والفاشية «أشباه أديان». وانطلاقا من ذلك يمكن أن نحكم على الحدود بين الأديان التقليدية والإيديولوجيات الحديثة بأنها غائمة.

الحيادية والذاتية في دراسة الأديان

لم يبدأ علم الأديان المقارن خاليا من أحكام القيمة التي تفضّل بعض الأديان على بعض، حتى أنّ بعض المزاولين المحدثين لهذا الحقل البحثيّ لا يحبّذون هذه التسمية مخافة أن يُوسَم عملُهم بما انطبعت به ممارسات هذا البحث من فقدان النزاهة ومن مفاضلة بين الأديان.

إنّ منشأ الاختلاف - فيما نظنّ - بين دراسة الدين في سياق الحضارة الغربية ودراسته في سائر الحضارات، يبدأ منذ المصطلح فكلمة (Religion) لا مقابل لها في الحضارات غير الغربية، فهي تعني بالضبط ما يقابل الدولة، ونحن نعلم - في السياق الإسلاميّ - على أقلّ تقدير، أنّ الدين ليس مقابلا للدولة بالضرورة، بل تنشأ بينهما ضروب من العلاقات المتداخلة... فلمّا كان معنى كلمة (Religion) لا يلائم سوى السياق المسيحيّ، فقد غدا من الأكيد أنّ سحب مفهوم هذا المصطلح على حضارات أخرى، أمرٌ يقوم على قدْرٍ من التعسُّف لا يخْفى.

ولعلّه من المناسب أن نشير إلى إمكانية تصنيف اتجاهات دراسة الأديان في الفكر الغربيّ إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية[16]:

1- **اتجاه الدراسات الإثنولوجية:** الأنثروبولوجيا البريطانية التطوّرية التي ترى أنّ المماثلات الموجودة بين الأديان والثقافات المختلفة تدلّ على حصول تطوّر دينيّ مشترك بالنسبة إلى البشرية قاطبةً. وترى النظرية الانتشارية أنّه يمكن تفسير المشابهات الحاصلة بين الأديان بكونها تقوم على نقْل الوقائع الدينية من ثقافة إلى أخرى.

2- **اتجاه الإثنولوجيا التاريخية الثقافية الألمانية:** يمثل ردّة فعل ضدّ التطورية، ويرى في المماثلات الموجودة بين الأديان علامة على صدورها من مشكاة واحدة، فهي منزّلة وموحىً بها. وهذه الرؤية دينية أكثر منها علمية، رغم أنّها موجودة في أعمال إثنولوجيين من مدرسة فيينا للأب شميدت (W.Schmidt).

3- **الاتجاه الفينومينولوجيّ:** يرى في التشابهات الدينية حضور حقيقة دينية واحدة متعالية على التعابير الظاهراتية المخصوصة، انطلاقا من رؤية فلسفية ما بعد كانطية، طوّرها فان در ليوف (G.Van der Leeuw) ومرسيا إلياد (Mircea Eliade)، وقد أسهمت هذه الرؤية في تطوّر الدراسات الدينية التاريخية.

إنّ الدراسات التاريخية التي تتناول حضارات مختلفة عن الحضارة الغربية، إذ تخصّص فصلا مستقلا للدين، إنما تمارس ضربا من المركزية الأوروبية. فالدين ليس معزولا عن سائر الظواهر الثقافية، في تلك الحضارات، كما هو الحال بالنسبة إلى الحضارة الغربية.

ويذهب أوليفر ليمان إلى القول إنّ «الدين شكل من أشكال الحياة، ونهج للسلوك (...)»[17] ويعتبر أنّ «الاعتقاد الدينيّ هو مسألة التزام بطريقة للحياة»[18].

الدين والثقافة

من الناحية النفسية، عندما يتحدث فرويد عن الدين بوصفه وهْمًا، فإنه يرى أنه بنية فنتازية، على الإنسان أن يتحرّر منها عندما يبلغ مرحلة النضج الفكريّ. أمّا عالم

النفس السويسريّ يونغ (Jung) فيقترح مفاهيم النماذج العليا (المنطوية على نزعات فطرية لتكوين صور رمزية) يدعمها لا وعي فصيليّ (متعلّق بفصيلة البشر)، كلّ ذلك يوفّر مقاربة نفسية للاعتقاد في وجود الله.

وللدين تأثير عظيم ولكنه غامض في الثقافة. إنّ فكرة كون الإنسان تابعا في حياته ووجوده لقوّة ليست قوّته، قد شجّعت بعض الناس ليكونوا كسالى، كما ألهمت آخرين أن يبذلوا جهدا أكبر.

إنّ اعتقاد المتديّنين في وجود عالم آخر، قد جعلهم يستهينون بالحياة الدنيا. وجعل البعض الآخر ينظرون إلى حياة البشر على أنها محلّ اختبار[19].

وذهب عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر (Max Weber) الذي وُلد سنة 1864م وتوفّي سنة1920م، إلى اعتبار البروتستانتية توفّر أرضية ملائمة للرأسمالية الحديثة، ويرى غيره أنّ الكاثوليكية تتكيّف بسهولة مع وجهة النظر الاشتراكية[20].

جوهر الدين يُدرك في لحظة رؤية وكشف، وقد مثّل الفيلسوف الألماني شلاير ماخر (Friedrich Shleirmacher) الذي عاش بين سنتي 1768 و1834م، لأساس التجربة الدينية بألفاظ القُبلة والاحتضان[21].

إنّ العقيدة تصف حالا ذاتية تقبل ما ينبثق عنه الكشف والفتح الإلهيّ وما هو راسخ في الوثوق الشخصيّ مثل الرغبة أو المقاومة - تبعا للفيلسوف الهولندي اليهودي سبينوزا (Spinoza)، وُلد سنة 1632م وتوفي سنة 1677م - ويتمّ توظيف جميع الأشياء الحيّة لأداء هذا الدور[22].

إنّ الصلاة هي تلفّظ بكلمات (طقوسية) في سياق أو من دون سياق دراميّ (شعائريّ) يهدف إلى حفظ الشخص بحضرة المعبود أو للتعبير عن أحاسيس خاصّة بحضرة المعبود كذلك. معظم الصلوات تتضمن كلمات تؤدّي وظيفة في الاتجاهيْن. ما هو شأنٌ طقوسيٌّ معنيٌّ، أساسا، بالأحداث التي لها إمكانيات للكشف والتجلّي في حياة الإنسان، وحيث تبلغ الأسرار أقصاها[23].

ومن المعلوم أنّ الأديان تتمايز على مستوى الممارسات التعبدية أو الشعائر، غير أنّها جميعا تتفق في وجود مقدّسات ورموز دينية، رغم التباين بينها من دين إلى آخر.

إنّ الإيمان بالخلاص، في جميع الأديان، له نتائج عملية كثيرة. والخلاص نوعان، حسب طبيعة المنظور: أحدهما خلاصٌ يُلهم الإنسان أن يسعى في طريق التطوّر ويجعله يعتقد أنه ينعتق في عالم الزمان، مثل هذه النظرية للخلاص تشجّع الإصلاحات الاجتماعية والمشاريع التي تبني حياة ثرية للإنسانية جمعاء.

أمّا المنظور الثاني، فيتمّ النظر من خلاله إلى الخلاص بوصفه وراء عالم الزمان، يقع بعيدا تماما عن عالمنا هذا، وهو أمر يجعل هذا العالم - في أحسن الأحوال - امتحانا عسيرا، وفي أسوئها بؤرة فساد ودائرة بؤس وجوْر، من الأفضل للإنسان أن يستبق التحرّر منها - وهذه النظرية للخلاص تجعله فرديا خالصا، ويمكن أن تشجّع القمع والطغيان.

وليس من الغريب أن تشيع في فترات القنوط واليأس الروايات والأخبار المؤذنة بنهاية العالم، نظرا إلى حصول شعور عامّ بالإحباط سواء عبر فقدان الأمل - لدى معظم الناس - في تحقيق العدل أو العدالة أو الرفاه، أو نظرا إلى استشراء ضروب الفساد وظهوره في البرّ والبحر.

ويدفع الاعتقاد الدينيّ الناسَ أحيانا إلى استخلاص نتائج حول الطبيعة والتاريخ: فالمحصول الجيّد يتمّ تفسيره، بأنه نتيجة العبادة أو السلوك الحسن، أو نتيجةٌ لكليهما معا، أمّا المَحْلُ والجفاف فيُفسَّر بكونه نتيجة لارتكاب المعاصي، سواء بالتخلّي عن أداء العبادات أو بعدم التزام الأخلاق في المعاملات. وإذا تمّ الاعتقاد في أنّ المعبود يتحكّم في التاريخ، فإنّ أمّة تعمل الحقّ وتتبع هدايته، كما دعا إلى ذلك الأنبياء أو غيرهم من الشخصيات الدينية، يتوقّع أن تجنيَ الأم ثمرة ذلك ازدهارا ونجاحا. في أزمنة سابقة، عندما كان هذا لا يحصل، فإنّ البؤس اللاحق يتمّ نسبته إلى ارتداد الأجيال السابقة عن الصراط المستقيم.

ويزعم كثير من الملاحظين للدين في العالم الحديث أنّ قلّة قليلة تعتقد أنّ الله يتدخّل بهذه الطريقة المباشرة والتي يمكن أن نتنبّأ بها. بل إنّ تدخّل الله في العالم، دون زعم الإحاطة به -جلّ وعلا- يتمّ بشكل فعليّ من خلال نشاطات الناس الفكرية والعملية، في إقداره -تعالى- إيّاهم على إتيان ما يفعلون.

إذا كانت هذه، إجمالا، طبيعة المقاربة الفلسفية الغربية للظاهرة الدينية[24]، فكيف نستثمر هذه المعطيات في الاقتراب من الروح الإنسانية التي يعمل الدين- عموما- على تأصيلها في ظلّ دعاوى التطرّف والانغلاق؟ وكيف يكون الاختلاف المثمر رهانا لعلاقة صِحّية متوازنة بين الحضارات المختلفة والأديان المتباينة؟ وهل يمكن التفكير في تجاوز مقولة الصراع الهمجيّ إلى تحقيق التعارف الحضاريّ الكونيّ؟

الاختلاف مُعطى إنسانيّ ثابت

يبدو أنّ الحماسة للأممية والإنسانية في مفهومها الفضفاض قد أورثت، بعد أن بادت إيديولوجيًّا، استخداما أداتيًّا سيّئًا لها، هو عبارة عن ضرب من النمذجة والقولبة المَقِيتة، التي أسهمت فكريًّا في تعزيز ما روّجته النزعة السلعية والحياة الاستهلاكية من طمس معالم الاختلاف الإنسانيّذلك الجمال المتنوع الفسيفسائيّ القائم على اختلاف الألسنة والألوان والأديان ...،

إنّ الالتفاف على منجز التنوع البشريّ الطبيعي والثقافي عبر تعميم نموذج رأسماليّ غربيّ متأمرك يؤدّي إلى خلط الأوراق وحصر العالم في مزرعة يديرها راعي البقر.

كيف تسهم الثقافات في اجتثاث الكليانية والشمولية المتخفية تحت ستار العولمة؟ هذا هو لبّ القضية. وفي سياق الحال، يحقّ لنا التساؤل: كيف ينهض الدين رسالةً روحيةً تمتاز برحابة فضائها ومتانة صلاتها وروعة تنزهها عن الصغائر وكلّ ما يشين، في حين تقوم فئات من أتباعه بتسليط عصا التسلّط والسيطرة على الآخر، المختلف سواء أكان مذهبيّا أو قبَليّا أو حزبيّا أو عِرْقيّا أو إيديولوجيّا، ...؟ بل قد نجد من يعمد إلى تشويه حقيقة الاختلاف عبر ابتساره في تشكيلات ثقافية

متخفية لا قيمة لها إلا الاستظراف والتندّر، لا حقيقة قبول الآخر. وهي بهذه الطريقة المشوّهة تعزّز روح العنصرية في التمركز الغربيّ.

كيف يتنكر المتديّن أو المنظّر لتاريخ الحضارة، كلٌّ بطريقته، لحقيقة الاختلاف الإنسانيّ وكونه قدرا محتوما؟ والحال أنّ الاختلاف منصوص عليه شرعا وفقها، في أوضح مثال على حقيقة «دفع الناس بعضهم بعضا»؛ بل لو عدنا لبعض آيات القرآن لوجدنا الاختلاف - لا رحمة فقط - كما شاع في الحديث عن تعدد المذاهب - لما وراء تعدّدها من حكمة التيسير والتخفيف، بل إننا نجد أنّ من عِلل خلق الخلق اختلافهم. قال -تعالى-: ﴿ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم وتمّت كلمة ربّك لأملأنّ جهنّم من الجِنّة والناس أجمعين﴾(سورة هود: الآيتان 118-119).

فالاختلاف موجود وقائم. يشير الطبري في تفسيره إلى الاختلاف في بيان طبيعته، فمنهم من ذهب إلى أنه اختلاف في الأديان، واستثنى الله منهم «أهل الإيمان»[25]. ومنهم من ذهب إلى أنّ الاختلاف هو سبب خلقهم ليكون بعضهم أهل الجنة والبعض الآخر أهل النار[26]. وذهب فريق ثالث إلى أنّ معنى قوله «ولذلك خلقهم»، أي خلقهم للرحمة[27]. والملاحظ أنّ الطبريّ رجّح أحد هذه الأقوال، فقال: «وأولى القولين في ذلك بالصواب، قولُ من قال: وللاختلاف بالشقاء والسعادة خلقهم ، لأن الله -جل ذكره- ذكر صنفين من خلقه: أحدهما أهل اختلاف وباطل، والآخر أهل حق، ثم عقَّب ذلك بقوله:(ولذلك خلقهم)، فعمّ بقوله:(ولذلك خلقهم)، صفة الصنفين، فأخبر عن كل فريق منهما أنه ميَسَّر لما خلق له»[28].

ولا يمكن بالاستناد إلى هذه الرؤية المرجعية إلا أن نتفاهم حول الجوامع المشتركة دون أن يكون ثمة إكراه من هذا الجانب أو ذاك على جمع الكلمة حول أمر ليس كونيّا في الأصل. ومن هنا تأتي قيمة المقاربة المقاصدية التي تتجنب الخوض في الجزئيات المشتتة وتنحو نحو النظر الأصيل في الأصول الكبرى ومراكز الاهتمام الكلّية.

لكن علينا – مع ذلك – أن نلاحظ على مدى التاريخ، أنّه ما إن يتخذ أحد أطراف الاختلاف من السلطة السياسية ركنا متينا يأوي إليه، حتى ينقلب الاختلاف إلى فتنة أو محنة أو نزاع مسلّح... فحيادية مؤسسة الدولة أمام الاختلافات التأويلية بين أهل الاختصاص، حصانة من الانزلاق في أتون الحرب الأهلية.

يبدو أنّ القوّة التقنية وتفاهة الخصوم تُغريان أصحابهما بأن يحملوا الغير على تقليدهم أو بأن يهمِّشوا حضوره تهميشًا..

فالأصل أنّ الاختلاف معطى كونيّ – على أساسه – يتمّ التحاور الخلاق والتعايش الخصيب بين بني آدم، فلا يمكن أن ينشأ حوار حقيقيّ إلا مع افتراض وجود طرفين يختلفان في مسائل على أساسها يتمّ التقاول وتبادل الحجج.

لكن الركون إلى مسلّمات إيديولوجية وأفكار استشراقية عنصرية: نحو القول بالتفاضل العنصريّ أو الاستعداد الفطريّ لدى الشرقيين لتقبُّل الاستبداد والرضوخ له ...، وغيرها من المقولات غير الموضوعية، يعني أنّ التحليل العلميّ لواقع الأمور ما زال بعيدا عن المتناول. لا يمكن الحديث عن عولمة حقيقية، ما لم تتمّ إذابة الجليد بيننا وبين هذه الرؤى التي أعتبر أنها من مخلفات الحقبة الاستعمارية. كيف يقف الآخر الغربيّ على حقيقة ضرورة التوقف عن التعامل مع الآخر تعاملا غير إنسانيّ: المطلوب تحقيق مناط التساوي في الحقوق والواجبات دون لفّ أو دوران. إنّ إلغاء الازدواجية في المعايير لدى الساسة وصُنّاع القرار في الغرب، مطلب جوهريّ ليكون ثمة حوار حقيقيّ يقوم على ضمان حقّ الطرف الآخر في أن يكون لقوله حُجِّيّة ولوجهة نظره صدى... .

يرى بعض الدارسين أنّ من شروط اندراجنا في فلك التحاور النِدّي مع الغرب أن نتوقف عن «النفور من استخدام سبل البحث العلميّ والمنهج التاريخيّ في مجال الإسلاميات»[29]، إضافة إلى التوقف عن «التعاطف مع التطرف باعتباره السبيل العلميّ الأوحد إلى مواجهة الأخطار التي تهدّد بابتلاع هويتنا، واستفظاع بهاظة

الثمن الاجتماعيّ والنفسيّ الذي لا بدّ من دفعه إن نحن أردنا اللحاق بركب الغرب في مضمار التقدّم»[30].

ولكن بالمقابل لا يذهبنّ في ظنّنا أنّ المطلوب أن يُفرض نسق حضاري أو ثقافي عامّ على الجميع: فصفاء الحياة البشرية لا يعني الاتفاق أو تفويض الغالب ليسيطر على المغلوب بشكل يتمّ تأبيده شيئا فشيئا. والواقع أنّ حقيقة الاختلاف تتمثل في جعل الناس يتعايشون ويقتنعون بوضعياتهم المخصوصة، رغم التنافس ومحاولات تعميم كلّ منوال منواله على سائر المناويل. وذلك في تضامن مع معطى الهوية الفردية والجماعية تعرف الهوية على أنه ذلك «التمشي الذي يقوم به الفرد لبناء مختلف مظاهر شخصيته سواء كانت هذه المظاهر حالية أم ماضية أم مستقبلية، وفي المظاهر التي يحدد بها الفرد ذاته أو يقبل أن يحدد بها» (كاميللري)[31].

خلاصة

شكّل الصراع حول ريادة البشرية منوالا متكررا خلال الحقب والعصور، تجلّى من خلاله سعي الشعوب والأمم إلى أن تكون لها اليد الطولى على سائر سكان المعمورة. ومحاولات الإمبراطوريات القديمة في التوسع والحركات الاستعمارية والكولونيالية والإمبريالية... في العصور الحديثة، كلها أشكال مختلفة لهذا المسعى المحموم للغلبة والسيطرة.

ويمثّل التنظير الفكريّ لهذه السياسة المنهجية في بذر أفكار التمايز والمفاضلة بين الناس، ومن يستتبع ذلك من عُقَد تفوّق وشطر العالم إلى شطرين: أحدهما متحضر ماسك بزمام الأمور يستحق الحياة والآخر متخلف تابع، مآله السحق أو خدمة الشطر الأول.

وقد تختفي هذه الهمجية الفكرية الراديكالية تحت غلالة من الجبرية والحتمية التاريخية يتستّر خلفها أصحاب التعصّب الأعمى لمنوال من المناويل التي يرون أنها «نهاية التاريخ» و«زُبدة الحِقَب» ولن يتمكّن الناس - حسب هذا المنظور - من أن يبدعوا أفضل منها .. خصوصا إذا بيّنت وقائع التاريخ سقوط نظم أخرى كانت تمثّل البديل / المنافس الإستراتيجيّ لتلك المناويل.

وهذا الطرح، كما قلنا، يستبطن نظرة تكثّف مأزق البشرية ولا تطلب لها حلولا. فهي تستبقي الوضع على ما هو عليه إلى ما لا نهاية؛ وكأنّ الغاية الأبدية التي على الشعوب المتخلفة أن تسعى إلى تحقيقها هي بلوغ ذلك النموذج الغربيّ النهائيّ .. والعبرة تبقى في المدّة التي ستحتاج إليها لتحقيق هذا المأرب والرهان يظلّ كيف نقنع النموذج الغربيّ بأحقيتنا بأن ننضمّ إلى دائرته المحظية.

فإغلاق الباب أمام البدائل واختزال نموذج النجاح في النموذج الغربيّ هو اختزال لما يعتمل في واقع التحديات التي تمرّ بها البشرية.

ولعلّ مربط الفرَس يكمن - إسلاميّا وعربيّا - فيما نشكوه من غياب مشروع حضاريّ إستراتيجيّ يكون طموحا وأملا في تحقيق التوازن المفقود، مع غيرنا من التكتلات البشرية في مختلف أصقاع العالم، منذ زمن طويل، فلا يمكن الحديث عن صدام أو حوار أو غير ذلك من أشكال التفاعل الحضاريّ في ظلّ عدم وقوف الذات الجماعية إسلاميّا وعربيّا على أرضية صُلبة من التخطيط لمشروع جوهريّ. أمّا المُسمَّيات الكرتونية للأقاليم الصورية، والاجتماعات البيروقراطية، والتنسيقات العرَضية، وخطابات الاستهلاك للداخليّ أو الاستسلام للخارجيّ ...، فلم تعُدْ تسكِّن الجوع الشديد إلى تصوّر ملامح مشروع حضاريّ والشروع في تنفيذه، في تصميم حاسم.

***

1 - Article civilisation, in Encyclopaedia Universalis, version éléctronique.

2 - Ibid.

3 - Ibid.

4 - Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, 1952.

5 - نقلا عن راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، الكويت، عالم المعرفة، العدد 269، مايو، 2001م، ص52.

6 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7 - المرجع نفسه، ص58.

8 - هذا هو عنوان الفصل الثاني في كتاب راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا، مرجع مذكور، ص43-86.

9 - لا نرى أننا بحاجة إلى إبراز الردود الكثيرة على نظرية «صراع الحضارات»، ونكتفي في هذا السياق بإبراز

قيامها على التلفيق العلميّ وليّ عنق التاريخ، فضلا عن التلفيق الكبير الذي يحتوي عليه طرحه والمتمثل في تجاهل الدول والمؤسسات السياسية. انظر للتوسع: سليمان العسكريّ، ماذا تبقى من نظرية صراع الحضارات؟، ضمن الإسلام والغرب، كتاب العربي، الكويت، العدد 49، 2002م، ص108 وما بعدها.

10- عبد الباقي الهرماسي، العولمة والهوية الوطنية، ضمن الإسلام والغرب، كتاب العربي، الكويت، العدد 49، 2002م، ص89.

11- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

12- المرجع نفسه، ص90.

13- “Rreligion.” Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2007.

14- يجدر التنويه إلى أنّه لا شأن لهذه «الوسطية» المزدوجة، بالوسطية التي يدعو لها كثير من المفكرين وعلماء الدين في الإسلام، ويرون أنها محور الحياة الدينية ومكمن القوة الحضارية للدين الإسلامي، مكّنته من التأقلم والتعايش مع ظروف متناقضة: فترات التمكن وأوقات الوهن ...، على حدّ سواء. فالإسلام – وفق هذه الرؤية الوسطية – بوسعه أن يعيش في نطاق الأكثرية، دون أن يطغى على الأقليات الدينية الأخرى.

15- انظر نينيان سمارت (Ninian Smart) أستاذ علم الأديان المقارن في جامعة كاليفورنيا، ومؤلف كتاب «التجربة الدينية». وهو كاتب مدخل «دراسة الدين»: في الموسوعة البريطانية. وما نستشهد به هي ترجمة غير حرفية لما وضعه فيه.

16- استخلصناها من فصل «دراسة الأديان» في الموسوعة الكونية الفرنسية، بقلم داريو ساباتوتشي (Dario Sabbatucci).

17- أوليفر ليمان، فلسفة الدين، ضمن مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، تحرير أوليفر ليمان، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، الكويت، عالم المعرفة، العدد 301، مارس 2004م، ص207.

18- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"religion, study of." Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2007.

20- نتساءل هل يجوز أن نطبّق ذلك على مذهبي الإسلام الكبيرين السنـّة والشيعة؟ أم إنّ الأمر محض انطباع؟

21- انظر فصل فلسفة الدين، الموسوعة البريطانية، مرجع مذكور.

22- المرجع نفسه.

23- المرجع نفسه.

24- لم نتطرّق لنقد الفكر الدينيّ، سواء في الهرطقات القديمة أو في النظريات الفلسفية الحديثة من ماركسية ووجودية وغيرها، نظرا إلى ضيق المجال وإلى عدم إلحاح الحاجة إلى عرض هذه النظريات والأفكار في سياق بحثنا عن العلاقة بين الدين والحضارة في المقاربة الغربية.

25- محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمود شاكر، مؤسسة الرسالة، 2000م، ج15، ص531.

26- المرجع نفسه، ج15، ص535.

19- “religion, philosophy of.” Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. Chicago: Encyclopædia Britannica, 2007.

27- المرجع نفسه، ج15، ص536.

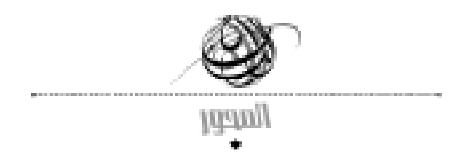
28- المرجع نفسه، ج15، ص537.

29- حسين أحمد أمين، موقف المسلمين العرب من الحضارة الغربية، مجلة العربي، الكويت، العدد 402، مايو، 1992م.

30- المرجع نفسه.

31- نقلا عن أحمد شبشوب، التحولات الاجتماعية وبناء الهوية لدى الشباب التونسي المتمدرس، مجلة أدب ونقد.





الدين والمجتمع والدولة في العصور المسيحية القديمة والوسطى

حاتم الطحاوي ◆

حفلت الحياة الدينية لدى الإمبراطورية الرومانية والشعوب الخاضعة لها - قبيل ميلاد السيد المسيح بعدة قرون - بالعديد من العبادات الشرقية والغربية، كديانة الإله اليوناني ديونيسيوس Dionisius أو ديانة كيبيلا Cybelle في آسيا الصغرى والإله أدونيس في الشام، وإله الشمس مثرا Mithra في بلاد فارس التي وصلت معابده حتى مدينة لندن في القرن الأول الميلادي، فضلاً عن ديانة إيزيس Isis في مصر التي امتدت حتى روما. حتى أن المؤرخ الروماني الشهير تاكتيوس Tacitus يذكر أن الإمبراطور تيبيريوس Tiberius (14-37م) قام بنفي حوالي أربعة آلاف من أتباع الربة إيزيس من مدينة روما بالإضافة إلى اليهود إلى جزيرة سردينيا.

غير أن ديانة إيزيس عادت بعد ذلك بوقت قليل إلى روما من جديد. كل ذلك فضلاً عن انتشار بعض الديانات الغربية التي تسللت إلى الإمبراطور الرومانية عبر بلاد الغال (فرنسا) والجزر البريطانية. وعلى الرغم من استمرارية تقديم القرابين للآلهة اليونانية والرومانية وكذا الاحتفالات الشعبية لكل من زيوس وأثينا وأبوللو وجوبيتر، فقد اهتزت هيبتها بفضل ضجر السكان من تلك الشكليات المتوارثة، ورغبتهم في التطلع إلى منظومة دينية أكثر رقياً. كما قويت مسألة عبادة وتأليه الأباطرة قبيل القرن الأول الميلادي، لكنها تحولت أيضاً لتصبح مجرد عبادة شكلية أيضاً.

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

وهكذا ولدت المسيحية وسط مناخ روماني استمد جذوره الفكرية أولاً من الفلسفة والتراث اليوناني، فضلاً عن المناخ الفكري للشعوب الشرقية الخاضعة.

وعندما ولد السيد المسيح في فلسطين على عهد الإمبراطور أغسطس Augustus (ت 14م)، كان المثقفون الرومان قد بدأوا في الضيق ذرعاً من قضايا العبادة غير المقنعة فكرياً بالنسبة إليهم، كتقديس العبادات الوثنية الشرقية أو الغربية السابقة، وحتى مسألة تقديس الأباطرة، مما دفع البعض منهم إلى العودة إلى المعين الفلسفي اليوناني، الذي وجدوا فيه ملاذهم الفكري الأخير. فاتجه العديدون إلى الفلسفة الرواقية، غير أنها أيضاً، لم تلبِ تماماً احتياجاتهم الروحية.

وتكاد الوثائق البردية المتعلقة بالمسيحية والمسيحيين الأوائل في القرنين الأولين الميلاديين تتصف بالندرة، وذلك لأن المسيحيين الأوائل كانوا يعتنقون دينهم الجديد بشكل سري، حتى لا يتعرضوا للمضايقات والاضطهادات من قبل السلطة الرومانية. وهكذا انبثقت المسيحية من فلسطين لتنتشر وسط بلاد الشام والولايات الرومانية في الحوض الشرقي للبحر المتوسط حتى نهاية القرن الأول الميلادي، كما زحفت إلى العاصمة الرومانية، روما، منذ وقت مبكر للغاية، وهو ما عرض المسيحيين لقرارات تعسفية، فقد ذكر المؤرخ سويتونيوس أن الإمبراطور كلاوديوس Claudius (41-54م) أصدر مرسوماً بطرد كافة المسيحيين من مدينة روما، تحت دعوى أنهم قد أثاروا القلاقل و الاضطرابات بوحي من تعاليم السيد المسيح. والملاحظ أن المرسوم وصفهم باليهود، لأن الذهنية الرومانية عدت المسيحيين الأوائل طائفة من اليهود. وبالمثل، قام الإمبراطور نيرون بالبطش بالمسيحيين حيث قام بإلقاء مسيحي روما في النار التي أشعلها بالمدينة عام 64م.

كما أن الإمبراطور تيتوس (79-81م) الذي كان يدرك الاختلاف بين الديانتين اليهودية والمسيحية، لم ينج من السقوط في فخ النظرة الرومانية التقليدية القائل بأن المسيحية هي مذهب انبثق عن اليهودية. وهكذا فقد اعتقد أنه بتدميره للمعبد اليهودي في القدس، فإنه بذلك كان يقضي على جذور الشجرة التي تخرج منها الديانتين، وبالتالي فإن المسيحية سوف تسقط كثمرة يانعة بعد اجتثاث الجذور.

وهكذا اختلط الأمر في بدايته على الرومان، فاعتقدوا أن المسيحية هي فرقة يهودية جديدة، خاصة وأن المسيحيين رفضوا، كاليهود، مبدأ عبادة الإمبراطور الروماني أو إضفاء قداسة إلهية عليه.

وهكذا، فعلى الرغم من التسامح السابق الذي أبدته روما الوثنية تجاه مختلف العبادات الشرقية والغربية، فإن الأمر اختلف تجاه المسيحية. وربما كان ذلك لأن الأباطرة اعتقدوا أن المسيحيين، بوصفهم معبرين عن تجمعات فعلية تمارس طقوس عبادتها في سرية تامة، يهددون النظام الإمبراطوري، فكان من السهل على السلطة الإمبراطورية توجيه تهم الخيانة العظمى Maiestas إليهم، حيث جرى وصمهم أيضاً بكافة ألوان الشرور التي تصيب الإمبراطورية الرومانية.

وعلى الرغم من هذا كله، فقد انتشرت المسيحية أولاً في أوساط الطبقات الاجتماعية الدنيا من المجتمع الروماني، ثم أخذت تتسرب إلى الطبقات العليا عبر الأرستقراطية الرومانية. غير أن إقبال الطبقة العليا لم يكرس تماماً إلا بفضل مرسوم ميلان الذي عقد بين الكنيسة والدولة 313م.

ويشير المؤرخ الكنسي الشهير يوسابيوس القيساري Eusibius of Caesarea في حديثه عن الانتشار الأول للمسيحية في القرن الأول «لقد وجدت كنائس يتردد عليها الآلاف من المسيحيين في كل مدينة و قرية، وبدا الأمر كما لو أنه مثل جرن حصاد يعج بالناس ..».

والحقيقة أن المسيحية قد سارت في طريق طويل معبد بالدم، من أجل إثبات ذاتها ونيل الاعتراف الروماني بها على الرغم من استمرار السياسة التي اتبعها خلفاء نيرون : تراجان، وهادريان وأنطونيوس بيوس وماركوس أوريليوس في اضطهاد المسيحيين.

ولدينا وثيقة منذ عهد الإمبراطور تراجان (98-117م)، هي عبارة عن رسالة أرسلها إليه أحد حكامه على منطقة بيثينيا (آسيا الصغرى)، ذكر فيها الأخير أنه قام بالعفو عن الذين تأكد أنهم غير مسيحيين وذلك بعد تقديمهم القرابين لتمثال

الإمبراطور وقيامهم بسب ولعن المسيح، أما الذين أعلنوا مسيحيتهم، وتمسكوا بعدم تقديس تمثال الإمبراطور، فضلاً عن رفضهم تقديم القرابين له، فقد قام بإعدامهم أمام الجميع. ولدينا أيضاً رد الإمبراطور الروماني تراجان الذي جاء مؤيداً لما فعله تابعه.

وبانتهاء القرن الميلادي الأول، اتضح أن ما فعله المسيحيون قد ساهم في إدراك الوعي الجمعي الروماني بأنهم أصحاب ديانة جديدة ومختلفة، بعد أن رفضوا أداء الخدمة العسكرية في الجيش الروماني، وأخذوا في ممارسة عقيدتهم بشكل سري، كما اتخذوا الأحد، بدلاً من السبت، عطلة دينية. وكان من الطبيعي إزاء البعد الاجتماعي الموجود في المسيحية والتفات أفراد الطبقة الدنيا حولها، أن اعتقدت السلطة الرسمية الرومانية أنها أمام مشكلة اجتماعية كبرى تقوض أسس المجتمع الروماني.

كذلك الأمر إذ نظر المثقفون الرومان في القرن الميلادي الثاني إلى المسيحية بوصفها ديانة شريرة وفارغة، وصمت معتنقيها بالإلحاد والخروج عن النظام الديني الروماني وموروثاته المقدسة. فقد نظر إليها المؤرخ تاكتيوس وكذا الأديب السياسي الروماني «بليني الأصغر Pellini» نظرة استهجان وازدراء باعتبارها تعتمد على مجموعة خرافات مهلكة لا طائل من ورائها، كما وصفوا مبادئها بالتفاهة والتطرف، وأن المسيحيين الجدد ما هم إلا مجموعة من ضيقي الأفق المتعصبين للخرافات. بل إن تاكيتوس تجرأ ووصفهم بأنهم كارهون للبشر !

وباختصار شديد جرى وصم المسيحية بالشر والإلحاد، وبأنها تكمن وراء كل قسوة القدر التي تنال من المجتمع الروماني، وحسب كلمات ترتوليان :

«إذا فاض نهر التيبر، ووصلت مياهه إلى الأسوار. وإذا ما انخفض منسوب مياه النيل، وجفت الحقول. وإذا ما أمسكت السماء أمطارها وإذا ما حدثت مجاعة أو طاعون، أو حتى أصاب الأرض زلزال، ارتفعت على الفور صيحة واحدة مكرره : ارموا بالمسيحيين إلى الأسود !.. ».

وعلى صعيد المجتمع المسيحي الوليد، ظهرت في القرن الثاني الميلادي أيضاً جماعات غلبت عليها الأفكار الغنوصية، فكان لها إيمانها الخاص بالسيد المسيح، وأنكرت تماماً مؤسسة الكنيسة التي جعلت من نفسها واسطة بين البشر والمسيح الرب، كما أنكرت أيضاً تلك الجماعات الطبيعة البشرية للمسيح، باعتباره هو نفسه المخلص القديم. كما رفضوا أيضاً قيامته بالجسد، و اعتبروا أن قيامه هو ظاهرة روحية، لأن روحه ملأى بالنور الفياض. واهتمت تلك الجماعات بجوهر تعاليم المسيح ومغزاها الأخلاقي والإنساني، وليس بعملية الصلب والقيامة بشكلها الظاهري. بل أنهم ذهبوا لأبعد من ذلك، فقالوا أن وجود السيد المسيح على الصليب، إنما كان مجرد وجود وهمي متخيل. بينما ذهب فريق آخر منهم إلى أن المسيح كان قد اختفى تماماً قبل مسألة الصلب. وأن أعداءه اليهود قد أصابهم عمى البصيرة، فصلبوا سمعان الذي حمل صليب المسيح، كما اتخذوا أيضاً موقفاً عنيفاً من الكنيسة ورجالها.

على أن ذروة الاضطهاد الروماني للمسيحية وأتباعها قد تجلى إبان فترة حكم الإمبراطور دقلديانوس (284-305م)، الذي تقلد الحكم في وقت ماج فيه المجتمع الروماني بالمسيحية، بل إن زوجته وابنته كانتا تدينان بالمسيحية، فضلاً عن بعض خدمه، واعتقد الإمبراطور الروماني أن باستطاعته التقريب بين مفهوم المسيحية القائم على الأب والابن وبين الوثنية، فجعل نفسه في حمى جوبيتر كبير الآلهة «الأب» وسمى نفسه Jovius، أي المنتمى إلى جوبيتر، وجعل شريكه في حكم الإمبراطورية في الغرب الأوغسطس ماكسيميان، تحت حماية هيراكليس ابن جوبيتر «الابن» الذي أسماه Heraclius، وظن أنه بهذا قد يضمن قبول المسيحيين. غير أن ذلك لم يحدث، الأمر الذي دعاه إلى القيام بعمليات اضطهاد عنيفة ضد المسيحيين، خاصة بعد تهديدهم بشكل جدي للإمبراطورية الرومانية، عبر انتشار المسيحية بين رجال وقادة الجيش، مما أفضى إلى ضعف رابطة الولاء للإمبراطور. فأصدر عدة مراسيم منع فيها صلاة المسيحيين، بل وأمر بهدم كنائسهم وإحراق كتبهم، وحبس قساوستهم، وطردهم نهائياً من الوظائف الحكومية.

وبالفعل قتل الكثير من المسيحيين على عهد دقلديانوس وخاصة في مصر، حيث أطلقت الكنيسة المصرية على فترة حكم دقلديانوس عصر الشهداء. ومنه استمدت تقويمها القبطي المعمول به حتى الآن. فقد كان يجري لف المسيحيين في بعض الأحيان في جلود الحيوانات الضارية لكي يلقوا حتفهم بواسطة إطلاق كلاب الصيد عليهم، أو كان يجري دقهم بالمسامير في الصلبان، أو إحراقهم واستخدام جثثهم كمشاعل لإضاءة طرق الليل.

ولدينا شهادة مؤرخ الكنيسة الأشهر، يوسابيوس القيساري حول اضطهاد دقلديانوس للمسيحيين في مصر، واندفاعهم نحو الشهادة بحب وفرح :

«وشاهدنا الحماسة العجيبة جداً، والنشاط والغيرة التي أبدوها على المسيحية، فعندما كان يصدر الحكم على أول شخص منهم، كان الباقون يندفعون الواحد تلو الآخر إلى منصة القضاء، ليعترفوا أنهم مسيحيون. وكانوا لا يبالون بأشد أنواع التعذيب فيعترفون بكل جرأة وبسالة بديانة إله الكون. وكانوا يتقبلون حكم الموت النهائي بفرح وبشاشة، وهكذا فقد كانوا يرنمون ويتهللون ويقدمون التسابيح والشكر لإله الكون إلى النفس الأخير ..».

غير أن قسمات العالم القديم قد تغيرت بحلول القرن الرابع الميلادي، وذلك عبر اعتراف الإمبراطور الروماني قسطنطين بالمسيحية كدين جديد. وكذلك بإنشائه مدينة القسطنطينية عام 330م لتصبح بمثابة روما الجديدة. وهكذا دخلت الإمبراطورية الرومانية والدين المسيحي نفسه مرحلة جديدة. والحقيقة أن المؤرخين قد اختلفوا حول سبب تغيّر سياسة الأباطرة الرومان، وانتهاج الإمبراطور قسطنطين سياسة مغايرة لأسلافه تجاه المسيحية والمسيحيين، وهل كان ذلك الاعتراف «الإمبراطوري» بالمسيحية اعترافاً دينياً صادقاً، أم مجرد اعتراف «سياسي» هدف من ورائه إلى تهيئة المناخ للانتصار على شريكه في الحكم ماكسنتيوس ؟

وقد روجت المصادر الكنسية رواية للمؤرخ الكنسي المعاصر يوسابيوس، ذكر فيها أن الإمبراطور شاهد بعد غروب شمس أحد الأيام، بينما كان في طريقه لملاقاة

خصمه وشريكه ماكسنتيوس، هالة من النور مضيئة في السماء على شكل صليب وتحتها عبارة «.. ستنتصر بفضل هذا !». وفيما بعد وأثناء نوم الإمبراطور في تلك الليلة، رأى في منامه السيد المسيح يحمل صليبه، وقد أوصاه باعتناق المسيحية، ورفع الصليب قبيل معركته المرتقبة.

وهكذا حاولت الرواية تكريس مصداقية تلك الرؤيا، الأمر الذي أدى إلى قيام الإمبراطور بالاعتراف بالمسيحية، وبقداسة السيد المسيح.

وعلى الرغم من اعتراف قسطنطين بالمسيحية، فإنه حاول - في نفس الوقت - إيجاد توازن بين النظام الديني القديم (الوثنية) والوافد الجديد (المسيحية)، حدث هذا في نفس الوقت الذي حاول فيه قسطنطين الحفاظ على الامتيازات الدينية السابقة للإمبراطور الروماني، فاحتفظ باللقب الذي كان يحمله أسلافه الرومان Pontifex Maximus (الكاهن الأعظم). واحتوى بلاطه في نفس الوقت على العديد من رجال الدين المسيحيين إلى جانب الكهنة والفلاسفة الوثنيين، كما قسمت الوظائف الكبرى بين المسيحيين والوثنيين، بل إن النقود التي أمر بسكها احتفظت أيضاً بإشارات تدل على المسيحية والوثنية أيضاً.

وعلى أية حال، فقد ساوى مرسوم ميلان 313م، الذي سبق أن أصدره قسطنطين، واعترافه بالمسيحية كدين رسمي في الإمبراطورية الرومانية بين الرعايا الرومان المسيحيين، وبين الرعايا الرومان الآخرين أتباع الشرائع الأخرى. ومن ثم انتقل المجتمع الروماني الذي بدأ من بعد اعتراف الإمبراطور بالمسيحية، من الصبغة الوثنية للمجتمع إلى صبغة دينية جديدة، غير أن المرحلة الجديدة أيضاً كان لها مشاكلها على صعيد الفكر اللاهوتي، فنظراً لانتشار المسيحية في وسط ثقافي وفكري متفلسف ومتشبع بروح الفلسفة والتراث اليونانيين، فقد كثر الجدل حول طبيعة الأب والابن، مما أفرز فِرَقاً ومذاهب مسيحية منذ القرن الأول للاعتراف الروماني بالمسيحية. ولدينا شهادة عن ذلك كتبها القديس جريجوري أسقف نيسا Nyssa الذي عاش في القرن الرابع الميلادي 340-400م، والذي ذكر أن الحديث عن المسائل

اللاهوتية قد تغلغل في مجتمع العاصمة المسيحية الجديدة، القسطنطينية، ولم يقتصر فقط على رجال الدين واللاهوت، بل شاركت فيه كافة فئات المجتمع في محاولة لإيجاد حل، وكذلك عبر رغبة في إقناع باقي الطوائف المجتمعية بتصوراتهم اللاهوتية.

ويبدو أن الجميع بلا استثناء في المجتمع المسيحي الجديد كان يدلي بدلوه في هذه المسألة اللاهوتية البحتة، فيذكر لنا القديس جريجوري أنه حتى العمال والعبيد كان لهم رأيهم الخاص في هذا الأمر الفلسفي المعقد. وحسب نص عباراته :

«لقد كان العمال والعبيد في مدينة القسطنطينية مشتغلين باللاهوت، فإذا ما قصدت صرافاً لاستبدال قطعة نقود فأنه لا يكتفي بأداء عمله، بل يوقفك ليروي لك وجه الخلاف بين طبيعة الابن والإله الأب ... ليس هذا فقط، بل انك إذا توجهت لشراء الخبز، وسألت صاحب المخبز عن السعر، فانه يضمن رده عليك بأن الابن يجب أن يكون دون الإله الأب، وكذلك فانك إذا طلبت من الحمامي في القسطنطينية أن يعد لك الحمام، أجابك بأن الابن وجد من لا شيء ..».

والحقيقة أن الخلاف الفكري الذي حدث بين اثنين من رجال كنيسة الإسكندرية حول طبيعة السيد المسيح هو الذي تسبب في ذلك كله، وكانت له تداعياته الكبرى على مستقبل المسيحية نفسها. إذ ذكر القس أريوس أن المسيح الابن لا يتساوى مع الإله الأب في المستوى والقدرة. وهكذا يصبح المسيح مخلوقاً لا إلهاً، وإلا كان المسيحيون يعبدون إلهين. أما الأب أثناسيوس فذكر أن فكرة الثالوث المقدس تحتم أن يكون الأب مساوياً للإله تماماً في كل شيء، ولأن مذهب أريوس كان أكثر عقلانية، فقد انتشر في الولايات الرومانية الشرقية التي مازال تأثرها بالفلسفة والحكمة اليونانية، بينما انتشر مذهب أثناسيوس في الغرب الروماني اللاتيني. وألقى هذا الخلاف بظلاله الكثيفة على المجتمع المسيحي الروماني، إذ انتمى معظم المفكرين والفلاسفة في روما والشرق إلى المذهب الأريوسى، على حين انتمت معظم الطبقات الوسطى والدنيا إلى مذهب أثناسيوس.

وهكذا وجد الإمبراطور قسطنطين نفسه في ورطة كبرى، فدعى إلى عقد أول مجمع مسكوني عالمي في تاريخ الكنيسة المسيحية في مدينة نيقية Nicea (ازنيق Iznik الحالية القريبة من استانبول) وذلك في العام 325م. واستقر أمر المجتمعين على نبذ مذهب أريوس ونفيه إلى الغرب، بينما تم تبنى مذهب الأب أثناسيوس القاضي بتساوي الابن مع الأب.

وعلى الرغم من عملية التوازن التي حاولها قسطنطين بين الموروث الوثني والوافد المسيحي، فان سياسة أبنائه الثلاثة قد تغيرت إزاء الوثنيين وذلك بسبب ازدياد الصبغة المسيحية للمجتمع الروماني. ونتيجة للنجاحات المتتالية للمسيحية، وكذلك لدور المؤسسات الكنسية، قام أبناء قسطنطين بحملات اضطهاد ضد التراث الوثني ومعابده وممتلكاته، وبالغوا في معاقبة الوثنيين، حتى أنهم أصدروا مرسوماً عام 340م يقضي بمنع تقديم القرابين للآلهة الوثنية، ثم قاموا بعد ذلك بعدة سنوات بإغلاق كافة المعابد الوثنية في الإمبراطورية الرومانية المسيحية.

غير أن كل ذلك قد تغير، وعاد التوازن المفقود مرة أخرى بين الوثنية والمسيحية، على عهد الإمبراطور جوليان Julian، الذي تصفه المصادر المسيحية بجوليان المرتد، الذي أعلن بعد اعتلائه العرش الروماني (361-363م) تخليه عن المسيحية وعودته إلى التراث الوثني اليوناني والروماني.

وهكذا كان من الطبيعي أن يعاد فتح المعابد الوثنية التي أمر أبناء قسطنطين بإغلاقها بعد أعاد جوليان الاعتبار للوثنية ومعتنقيها. ويذكر المؤرخون المعاصرون له أنه لم يعاد المسيحية في نفس الوقت، بل أراد إيجاد نوع من المساواة بين الوثنية والمسيحية، حسبما كان مقرراً في مرسوم ميلان 313م.

غير أنه يتعين القول أن الإمبراطور الوثني جوليان لم يستطع التغافل عن مزايا المسيحية، خاصة ما تتصف به من الرحمة والتسامح والدعوة إلى العطف على المرضى والمساكين والفقراء، لدرجة أنه كتب ذات مرة إلى أحد أتباعه من الكهنة الوثنيين يذكره بأن المسيحية تتفوق في هذا الأمر.

ولأن جوليان كان في الأصل مثقفاً وفيلسوفاً، فقد قاوم المسيحية بالكلمة، فنشر كتباً ضد هذا الدين الجديد، أهمها كتابه «ضد الجليلين»، الذي اختفى معظمه، ولم يتبق منه إلا شذرات قليلة. وفيه يهاجم المسيحية قائلاً:

«يبدو من المناسب أن نعرض على الناس الأسباب التي دعتني إلى التأكيد على أن المؤامرة التي ابتدعها الجليليون ليست إلا محض اختلاق، وعلى الرغم من أن هذا الاحتيال لا يوجد به أي شيء إلهي، فانه قام بخداع خيالنا المحب للأساطير».

غير أن صحوة الوثنية القصيرة لم تلبث أن وئدت بعد عامين فقط، إذ قتل جوليان في إحدى حملاته على الفرس 363م بواسطة أحد الجنود الرومان المسيحيين، بتحريض من المصادر المسيحية العليا، وهو ما دعا الإمبراطور الوثني لأن يتلفظ ساعة احتضاره بعبارته الشهيرة «.. الآن قد انتصرت أيها الجليلي ..».

بعد ذلك أعاد الأباطرة الرومان المسيحيون الذين جاءوا بعد جوليان الاعتبار للمسيحية وتخلوا عن لقب «الكاهن الأعظم» الذي اتخذه قسطنطين وخلفاؤه، وعادوا إلى سياسة مصادرة التراث الوثني والتضييق على الوثنيين قبل أن يتحولوا بشكل سافر إلى تحريم العبادة الوثنية وحرق كتبها، وهدم معابدها، بل واستغلال أحجارها القديمة والضخمة لدرجة أن دير القديس «بندكت» تمَّ تشييده على أنقاض معبد أبوللو في مونت كاسينو بإيطاليا. ثم جاءت الضربة الأخيرة للوثنية في القرن السادس الميلادي، على عهد الإمبراطور جستنيان (527-565م)، الذي أمر بإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية في مدينة أثينا، وقام أيضاً بإضفاء الصبغة المسيحية على القوانين الرومانية ذات الروح الوثنية.

ونظراً لأن بنية المسيحية قد ارتكزت على رجال الدين الذين مثلوا الواسطة الطبيعية بين الرعايا العلمانيين والرب، كان من الضروري أن تنمو وتزدهر مؤسسة الكنيسة في مسيحية العصور الوسطى. وهنا لابد من الإشارة إلى سابق قيام القديس بولس Paul بدور كبير في تنظيم المجتمعات المسيحية الأولى، كما قام أيضاً بوضع قواعد اللاهوت المسيحي، وما يرتبط به من فلسفة مسيحية، فضلاً عن جهوده

في وضع دعائم الكنيسة الكاثوليكية العالمية. كما أن القديس مرقص كان أول من أرسل إلى مصر ليبشر بالإنجيل، وكان أول من أقام كنيسة في الإسكندرية وذلك حسب رواية المؤرخ الكنسي يوسابيوس القيساري، الذي ذكر أيضاً أن القديسين بولس وبطرس قد استشهدا في مدينة روما إبان اضطهادات الإمبراطور نيرون عبر قطع رأس الأول، وصلب الثاني.

وكان من الطبيعي أن يرفع اعتراف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية من شأن المؤسسات الكنسية التي تجسدت في خمسة أماكن هامة من العالم المسيحي : روما والقسطنطينية وأنطاكية وبيت المقدس والإسكندرية. وتَبِعَتْ كل كنيسة مجموعة من الأسقفيات والأبرشيات التي انتشرت في كافة أرجاء العالم المسيحي. وبفضل اعتراف الإمبراطورية الرومانية بالمسيحية كدين رسمي، بدأت الكنيسة في تلقى الامتيازات المالية من الدولة، فضلاً عن حصولها على الهبات والاستثناءات من دفع الضرائب، مما ساهم في زيادة ثروات الكنيسة، فامتلكت الأراضي والضياع. وكذلك بفضل التبرعات التي قدمها التجار المسيحيون الأثرياء للكنيسة، وهو الأمر الذي كرس في النهاية، ازدياد هيبة رجال الاكليروس في أوساط الشعب المسيحي.

والحقيقة أن اعتراف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية قد خلق إشكالية في العالم الروماني / المسيحي الجديد، فمن المفترض، كما سلف القول، أن الكنيسة كان لها اليد الأعلى على الشعب المسيحي، وكذلك فان قسطنطين - رغم مسيحيته - كان يصرُّ على التمسك بالإرث السياسي الروماني القديم الذي يضع الإمبراطور في المكانة الأعلى بالنسبة إلى شعبه. ومثَّلت إشكالية من له السلطة الأعلى على الآخر، الكنيسة أم الإمبراطور، أولى حلقات الصراع الكنسي / العلماني في تاريخ المسيحية. ومن هنا يمكننا أن نفهم مغزى اعتراف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية من الأصل، فقد آمن بها دون اعتراف بدور الكنيسة داخلها، إذ أمل أن تظل مرتبة الكنيسة دون مرتبة الإمبراطور، وحسب قول أحد المؤرخين : لقد أراد قسطنطين للكنيسة أن تعلو بيديه، لا عليهما !.

وهكذا، فعلى الرغم من اعترافه بالمسيحية، فانه حاول جاهداً تقليص دور كنيسة القسطنطينية، فرفض التخلي عن وضعه الموروث، ولم يقبل رغم كونه أحد الرعايا المسيحيين، أن تعلو الكنيسة فوقه وهو الإمبراطور الروماني. ولهذا فقد كان دائماً هو الشخص الأعلى مكانة وأهمية في الإمبراطورية المسيحية الجديدة، لدرجة أنه منح نفسه الحق في الدعوة لعقد المجامع الكنسية المسيحية الأولى، كمجمع نيقيه 325م وصور 334م.

وساهمت سياسات الإمبراطور قسطنطين وخلفاؤه في تحجيم دور البطاركة في الكنائس الشرقية، على عكس ما حدث في كنيسة روما التي ارتبطت بذكرى مؤسسها القديس بطرس الذي اتخذ منه المسيح الصخرة التي بنى عليها كنيسته، فضلاً عن منحه مفاتيح ملكوت السموات والأرض.

ونظراً لأن بطرس يعد زعيم الحواريين ومقدم الرسل، فقد رأى بابوات روما أنهم خلفاؤه، وأنهم بالتالي أحق الناس بتولي زعامة العالم المسيحي. وهو ما تبلور فيما بعد عبر ما سمّى «بنظرية السيادة البطرسية» على كافة كنائس العالم المسيحي.

وكذلك الحال، فقد تفوقت كافة الكنائس الأخرى في العالم المسيحي على كنيسة القسطنطينية، لأن الأخيرة افتقرت إلى مؤسس من الرسل والحواريين، وهو الأمر الذي حدث عند تأسيس كنائس روما والإسكندرية وإنطاكية.

حدث هذا على الرغم من مساندة الأباطرة الرومان في الشرق لكنائسهم، ومحاولتهم إيجاد نوع من المساواة بين كنيسة القسطنطينية، العاصمة الجديدة، وكنيسة روما. بل إنه تم عقد مجمع جديد في خلقدونية لتعزيز هذه الفكرة، غير أن مندوب البابا «ليو الأول» عارض ذلك مستشهداً ببعض قرارات مجمع نيقيه حول أسبقية كرسي روما.

وساعدت الظروف التاريخية البابوية الكاثوليكية في روما على تبوء مكانتها الكبرى في الغرب الأوروبي، إذ حدث في القرن الخامس الميلادي أن لقيت جيوش الإمبراطورية الرومانية هزيمة كبرى عام 476م على يد قبائل القوط الشرقيين، مما أسفر

عن سقوط الجزء الغربي للإمبراطورية في قبضة تلك القبائل الجرمانية، وهو الأمر الذي دعم مكانة كنيسة روما بوصفها السلطة الوحيدة في الغرب الأوروبي، إذ لم يعد ينافس البابا أية شخصية علمانية كبرى، وأصبح الحاكم المطلق في الغرب، باعتباره مصدر التشريع المسيحي. واعتلى الكرسي البابوي في روما خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين عدد من البابوات العظام الذين رسموا الدور السياسي والديني للكنيسة في الغرب الأوروبي وأهمهم ليو الكبير 440-604م الذي لعب دوراً خطيراً في تكريس التطور النهائي للبابوية كمؤسسة منفردة بالغرب الأوروبي، حيث فرضت نفوذها على كافة المؤسسات الدينية في الغرب الأوروبي بأكمله، رافضة وصاية الإمبراطور أو الملوك العلمانيين.

وكان من الطبيعي أن تصبغ الكنيسة المجتمع الذي أصبحت تمثل المرجعية الأولى له بالصبغة المسيحية الكاملة، ولما كان الاقتصاد يمثل ركناً هاماً من أركان المجتمع الروماني المسيحي، فقد تدخلت الكنيسة في الاقتصاد من أجل فرض قواعد ومفاهيم مسيحية جديدة عليه. ففي ظل القانون المدني الروماني، في مرحلة ما قبل المسيحية، كان المبدأ الاقتصادي السائد أن يهتم كل شخص بنفسه، وكان الشعار المعمول به «دع المشتري يكون على حذر» أي أن عليه أن يقوم بفحص ما يشتريه بنفسه قبل تقدير قيمته. وأن يتحمل نتيجة ذلك. أما بعد ظهور المسيحية، فكان من الضروري أن تجبر الكنيسة القوانين الرومانية على التحول لتتماشى مع الكتاب المقدس. وهكذا لجأت إلى تأكيد آيات من نوع «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً» إنجيل متى - الإصحاح 7 : 12.

وخلال القرون الأربعة الأولى، بدأ المفكرون المسيحيون في التوجس من المثالب الأخلاقية للتجارة، فعلى سبيل المثال ذكر «يوحنا ذهبي الفم» (ت 407م) «أن من اشترى مواداً بغير نية بيعها، دون أن يحدث تغييراً بها، بل من أجل أن يصنع منها مادة جديدة، فان هذا الشخص لا يعتبر تاجراً لكن الرجل الذي يشتري شيئاً بقصد الكسب من بيعه ثانية دون أن يحدث تغييراً فيه، بل كما اشتراه، فإنه يكون أحد المشترين أو البائعين المنبوذين من كنيسة الرب».

ومن الواضح هنا أن الكنيسة قد تدخلت في أبسط عمليات التبادل التجاري داخل المجتمع المسيحي الواحد، فحسب رأيها أنه يمكن للشخص المسيحي أن يشتري خامات لعمله الخاص، أما إذا قام بشراء بضائع لمجرد بيعها بسعر أعلى، دون أن يضيف إليها، فان ذلك يوقعه في الخطيئة. واستمر هذا التصور الكنسي للتجارة حتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي لدرجة أن توما الأكويني واجه بعض الصعوبة في تفسير كلمات «يوحنا ذهبي الفم» وهو ينظر إلى التجارة بوصفها عملاً مرذولاً، وأنها نتيجة لطبيعة الإنسان المعرض للسقوط في الخطيئة، إذ لابد أن الجنة لم تقم فيها أية تجارة. كما أن القديس أنطونيو في القرن الخامس عشر الميلادي حاول ألا يعارض كلمات القديس يوحنا ذهبي الفم، لكنه حاول أيضاً أن يخفف من قسوتها على الحياة التجارية للمجتمع الأوروبي المسيحي، فذكر «أن التجارة في ذاتها شيء محمود، إذ يمكن أن تكون جيدة ومسألة إيجابية إذا قنع التاجر بكسب شريف يضمن له الكفاف من العيش. بحيث إذا زاد كسبه عن ذلك توجب عليه توزيع فائض دخله على الفقراء». وهكذا برز مبدأ السعر العادل الذي أقرته الكنيسة في العصور الوسطى.

ومع ظهور الثورة التجارية في أوروبا على يد المدن الإيطالية (البندقية – جنوا – بيزا) منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وتزايد حركة التجارة بين الشرق والغرب، بدأت مشكلات جديدة في الظهور أهمها مسألة الربا، الذي كان خطيئة كبرى وجرى تحريمه صراحة في الكتاب المقدس عبر العديد من الآيات. ونظراً لما مثلته مسألة الربا والقروض من فائدة كبرى في حركة التجارة آنذاك، كان من الصعب على الكنيسة الإمساك بالتجارة في حال التلبس في ظل التلاعب في بنود عقود القروض. فمن أجل تفادي التحريم الكنسي للربا، كان يتم إخفاء نسبة الزيادة عن طريق كتابة مبلغ كبير في العقود، أكبر من المبلغ الذي تم إقراضه بالفعل.

وهكذا لم تجد الكنيسة أمام ذلك سوى أن تترك التاجر وضميره الديني، وأن تعلنه فقط أنه إذا ما أقرض نقوداً بقصد الحصول على فائدة، كان ذلك ربا وخطيئة مميتة. أما إذا كانت نيته تقديم مساعدة دون أن يتقاضى من ورائها سوى ما يكفيه لتغطية أية خسارة قد يكون قد تعرض لها، فلا ضرر من ذلك.

غير أن الظروف الاقتصادية القاسية في الغرب الأوروبي في العصر الوسيط دفعت العديد من المقرضين والتجار إلى عصيان أوامر الكنيسة، بل إنها دفعت العديد من الأديرة نفسها إلى التمرد على تعاليم الكنيسة، وإلى قبول الفوائد التجارية التي كانت تحصل عليها نتيجة استغلالها لرؤوس أموالها عبر إقراضها بالربا، حتى يتسنى لها تثبيت كيانها الديني والقيام بواجباتها.

وعلى صعيد المجتمع الأوروبي في نهاية الألفية الأولى، كان معظم المسيحيين في أوروبا يعتقدون أن العام 1000م إنما يمثل نهاية العالم. جاء ذلك بفضل إحدى الفقرات الواردة في سفر الرؤيا (رؤيا يوحنا اللاهوتي) التي تنبأت بأن نهاية العالم سوف تحدث بعد موت السيد المسيح بألف عام. وربما رأت الدهماء في ذلك عقاباً إلهياً تجلى في المصاعب المادية والبشرية التي مرت بها القارة الأوروبية. وعندما مرَّ العام الألف بسلام بدأ المجتمع المسيحي في التخطيط بأمان للمستقبل واختفت الأفكار الألفية والأخروية. وبدأت بواكير النهضة الأوربية الأولى في القرن الحادي عشر الميلادي.

وعلى صعيد البنى الاجتماعية للمجتمع الأوروبي المسيحي في العصور الوسطى، يمكن القول بأن المجتمع قد تألف آنذاك من ثلاث طبقات رئيسية، هي طبقة اللوردات والسادة الإقطاعيين والنبلاء (الذين يحاربون)، وطبقة رجال الاكليروس في الكنائس المسيحية المنتشرة بطول أوروبا وعرضها (الذين يصلون)، وطبقة الفلاحين والعبيد والأقنان الذين يعملون في الأراضي الإقطاعية التابعة للنبلاء (الذين يعملون). وما يلفت النظر هنا أن تلك الطبقات الاجتماعية لم تكن تسمح بحدوث أية نوع من أنواع الحراك الاجتماعي Social Mobility الصاعد أو الهابط. بل كانت تمثل ما يمكن تسميته بالمثلث الاجتماعي الأوروبي في العصور الوسطى، بحيث مثَّل السادة ورجال الاكليروس ضلعيه، ومثَّل الفلاحون والعبيد قاعدته. واستمرت تلك الطبقات على وضعها، وكذلك الحال مع أبنائها الذين ظلوا داخل نفس الطبقة، مما أحدث العديد من المشاكل الاجتماعية الكبرى، فعلى سبيل المثال

كان أبناء السيد الإقطاعي بالضرورة ضمن الطبقة الإقطاعية على الرغم من أن القانون الإقطاعي في فرنسا آنذاك – على سبيل المثال – كان لا يجيز توريث الإقطاع سوى إلى الابن الأكبر فقط.

وترتب على ذلك حرمان باقي الأبناء من الأراضي الإقطاعية، مما أوجد مشكلة كبرى تجلت في وجود العديد من السادة الإقطاعيين الجدد دون إقطاع. وهو ما أدى في نفس الوقت إلى حدوث ما أسماه المؤرخون حالة «الجوع إلى الأرض»، الأمر الذي تسبب في نشوب الحروب الإقطاعية التي اجتاحت الغرب الأوروبي قبيل الحركة الصليبية، بحثاً عن إقطاعات جديدة.

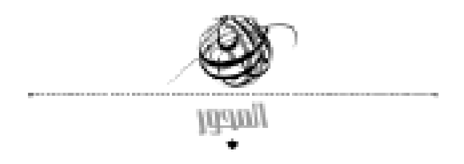
وتوجب على الكنيسة الكاثوليكية القيام بمسؤولياتها إزاء تلك الحروب، من أجل إيقاف إراقة الدماء المسيحية، فتدخلت عدة مرات عبر محاولة إقرار صيغ لوقف الاقتتال عبر ما تمت تسميته بـ«سلام الرب» وهدنة الرب» دون جدوى، بسبب فشلها في معالجة الأسباب الحقيقية للاقتتال المسيحي، إذ «لا سيد إقطاعي بدون أرض».

وفيما بعد استطاع البابا اريان الثاني إيجاد حل سحري لهذه المشكلة الكبرى، عبر دعوته للحركة الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وتحريضه لكافة السادة الإقطاعيين من أجل الاستيلاء على أراض المسلمين في فلسطين وبلاد الشام تحت دعاوى إنقاذ قبر الرب. وساعتها فقط انفرط عقد المجتمع الأوروبي، فقد اندفع الفرسان والنبلاء الباحثين عن أراضي جديدة إلى الشرق، بل إن الفلاحين والعبيد هجروا أيضاً أراضي السادة الإقطاعيين ضاربين عرض الحائط بالقوانين الإقطاعية التي تحرم عليهم هجران أراضي أسيادهم الإقطاعيين، والتحقوا بالجيوش المتقدمة صوب فلسطين من أجل كسر الطوق الاجتماعي الخاص بهم، والبحث عن لحظة حراك اجتماعي تدفع بهم إلى مصاف الفرسان وملاك الإقطاعات في «...الأرض التي تفيض باللبن والعسل ....».

* * *

- يوسابيوس القيسارى، تاريخ الكنيسة، ترجمة مرقس داود، القاهرة، 1973م.
- يوسابيوس القيسارى، حياة قسطنطين العظيم، ترجمة مرقس داود، القاهرة، 1975م.
- ا.س.سفينسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ترجمة حسان ميخائيل اسحق، دمشق، 2006م.
- محمد عبد الغني، أضواء على المسيحية المبكرة، الإسكندرية، 1985م.
- نورمان.ف.كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة : البداية والنهاية، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 1999م.
- موريس كين، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة، 2000م.
- جوزيف نسيم يوسف، أوروبا العصور الوسطى، النظم والحضارة، الإسكندرية، 1965م.
- سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الجزء الأول، القاهرة، 1967م.
- حاتم الطحاوى، بيزنطة والمدن الإيطالية: العلاقات التجارية 1081-1204م، القاهرة، 1998م.





الدين والقومية في العصر الحديث «جدار فاصل أم تعايش مرحلي»

ياسر قنصوه ◆

كيف يمكن لحدث تاريخي مهما بلغت ذروة تأثيره، بعد هول مفاجأته أن يعيد اكتشاف شيئين مهمين متصارعين نظرياً وظاهرياً، لكنهما يخبئان وراء هذا التصارع ملامح ومصالح غير متعارضة ؟

1- أما الحدث المشار إليه، والذي يطرح سؤاله علينا بإلحاح فهو انهيار الشيوعية في أوروبا الشرقية أولاً، والاتحاد السوفيتي (سابقاً) .. ثانياً، والعالم بأسره ثالثاً، في أواخر الثمانينات من القرن العشرين. وبالنسبة لمحتوى وأهمية السؤال، فإنهما يتعلقان بمحاولة إدراك وفهم هذا المد الديني حتى حدود التطرف إثر الانهيار، وبموازاته ذلك البعث القومي المتفجر إلى درجة خوض الحروب والاقتتال العرقي أو الطائفي. إذن خلت الساحة من كل منافسة أيديولوجية أخرى، ولم يبق في قلب المشهد العالمي المعاصر سوى الدين والقومية بدرجات متفاوتة، ونسب تقديرية في بلاد العالم المختلفة، وفي المقابل، يتم الإعلان عن ذلك «الحل السحري» للصراع الإنساني الذي تقدمه تنظيرات العولمة : إنه الديمقراطية الليبرالية (الحديثة)، ويتجاوز هذا الحل حدود التعصب الديني والعصبية القومية معاً «فالديمقراطية الليبرالية تعترف بكافة الآدميين بصفة عامة، هي

◆ باحث من مصر .

تعترف بهم بمنحهم حقوقهم وحمايتها، فسلطة الدولة في ظل الديمقراطية الليبرالية لا تنشأ عن تقاليد قديمة أو من أعماق العقيدة الدينية، إنما نتيجة مناقشة عامة يتفق مواطنو الدولة خلالها على الشروط الواضحة التي سيعيشون معاً بمقتضاها»[1]. وإذا كان الإعلان العالمي يدلُّ على توقف الصراع الإنساني، وتتويج الديمقراطية الليبرالية بوصفها «فاتحاً منتصراً» في ظل تداعي أو انهيار الدولة القومية باقتصادياتها وهوياتها الثقافية، فإن ذلك بقدر ما يعبر عن واقع الغلبة إلا أن هذا الواقع محفوف بالمخاطر في ظل إحساس متصاعد ومتسارع بكيان القوة من جهة الغالب، إذ يواجهه، وعلى نفس مستوى الخطر إحساس الانحدار والتلاشي من جهة المغلوب. «ففي الحالة الأولى أو (الصعود) يتم ابتلاع الجميع، في الحالة الثانية أو (الانحدار) يهوى الجميع إلى أسفل، «فلا أتخيل للحظة أن الدولة القومية تنحني متراجعة من على مسرح التاريخ ولسان حالها» إنها لا تتراجع بهذه الكيفية، بل تتحصن بغور عميق من أغوار الدفاع عن الصفوة»[2].

2- وتعني الصفوة هنا، تلك النخب التي تسعى وراء مصالحها، خاصة الاقتصادية، والتي تمثل أحد وجهي التأسيس لصورة القومية الحديثة، بالنظر إلى «التصنيع» بوصفه الوجه الآخر من منطلق العقيدة النفعية الحديثة. وما يجب إدراكه، إننا لا نناقش ما إذا كانت القومية أمراً سيئاً أو جيداً، بل إن ما يستحق تأكيده إنها قائمة أو موجودة بالفعل، إنها الوجود الأكثر قوة في استمرارية الروح الإنسانية في التعبير عن موقفها الذاتي باتجاه كل الوقائع «الموضوعية» التي تحاول بدورها، ومن خلال معطياتها الحالية أن تحدد إقامة الوجود القومي كحدث تاريخي استنفذ أغراضه العملية عبر قرنين من الزمن : القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ثم ما لبث أن جرفه تيار العولمة بتدفقاته الاقتصادية والثقافية إلى شاطئ النسيان. إن الدليل الحي على النزعة القومية المعاصرة هو «تلك الحركات الانفصالية عبر القومية عامة، بما فيها تلك التي أدرجت العنف في مناهجها مثالاً للأمم – القوميات – التي تسعى لإقامة دول، ومنهم السيخ والتأميل والسريلانكيين

والباسك والمورو وسكان كيبيك، وتمثل كل طائفة منها جماعات تخيلية تسعى في كل مكان إلى احتكار الموارد المعنوية للجماعة إما بادعاء التطابق بين الأمة والدولة، أو تمثيل كل الطوائف فيها في سياسات تراثية متنوعة وموحدة في العالم كله»[3]. وإذا كانت النزعة القومية قد أكدت ذاتيتها، ولو عن طريق العنف في مقابل محاولة اقصاءها كمعطى حقيقي من معطيات الواقع المعاصر، فإن الدين الأكثر قدماً، والأقوى رسوخاً يأبى، وعلى نحو أعظم حضوراً، وأعمق تأثيراً إلا أن يظل عقيدة «عامة» تستعصي على التخصيص أو الخصخصة بالمعنى المعاصر، إنه ذلك الشيء العام الذي لم يطله أو ينازعه في ظروف وقتية أو مرحلية حديثة سوى الأخر الخاص أو القومية، وهما، أي الدين والقومية يشكلان حاجزاً قوياً أمام التدفق العولمي .

3- وقد راجت في الستينات من القرن العشرين، وفي مرحلة الإعداد المبكر للنظام العالمي الجديد أو العولمة، فكرة أن الدين قد تم تخصيصه أي تحويله إلى شيء فردي خاص، في مقاربة ليبرالية - رأسمالية مستحدثة للملكية الخاصة، فكتابات علماء الاجتماع من أمثال، تالكوت بارسونز، وبيتر بيرنحر، توماس لوكمان .. أوضحت أن «العلمنة» في العالم الحديث قد غيرت من الصورة التقليدية للدين، فأصبح مسألة فردية، ومن ثم فقد تخلى عن وضعه العام، فالدين مسألة اختيار فردي وطوعي للإرتباط بعقيدة أو دين معين. وقد تتملكنا الدهشة حينما نعاين فرضية عالم الاجتماع «نيكلاس لومان» N.Luhmann الذي يفترض «أن عولمة المجتمع تحبذ الخصخصة في الدين، وتمثل في الوقت نفسه أرضاً خصبة للتأثير العام المتجدد للدين، ونقصد بالتأثير العام أن يتحول دين أو أكثر إلى مصدر الالتزام الجمعي بحيث يؤدي الانحراف عن معايير دينية محددة إلى عواقب سلبية على أتباعه، وغير أتباعه على السواء، ويصبح الفعل الاجتماعي شرعياً باسم هذه المعايير»[4]. ومثار الدهشة في هذه الفرضية هي مشابهتها لفرضيات العلوم التطبيقية كالكيمياء والطبيعة. فالنتائج المتوقعة من الالتزام الجمعي بدين معين أو أكثر تكاد تتشابه مع النتائج المتوقعة لكل فرد من أهمية اكتشاف علمي

معين، وهو الذي يضفي عليها الطابع «العام»، وفي المقابل يكون عدم الالتزام بمعايير دينية معينة يشابهه عدم الاهتمام بالعائد «العام» الناتج من الاكتشاف العلمي، فيفضي ذلك إلى فقدان نفع هذا الاكتشاف وبالتالي الخسارة الاقتصادية للذين اهتموا به، والآخرين ممن لم يسعهم الاهتمام بهذا الاكتشاف العلمي. غير أن الدين لا يمكنه أن يقوم بما يفعله العلم أو الاقتصاد، لكن وفقاً لهذه الرؤية، «فإن الدين كالعلم والاقتصاد لابد وأن يقدم خدمة تدعم الإيمان الديني لدى أتباعه وتعززه، وتستطيع في الوقت نفسه أن تفرض نفسها بأن تكون لها نتائج بعيدة المدى خارج المجال الديني البحت»[5]. وما يهم في هذا السياق هو إدراك هذه المفارقة الكامنة في إمكانية تحويل الدين «العام» إلى ما هو فردي «خاص»، وإدراج «الخاص» أو القومية في إطار «عام» أشمل، من خلال محاولة طمس الملامح القومية من صورة العالم، كما تراها تنظيرات العولمة، لكن تلك المحاولات تصطدم «بحجر عثرة» تمثله الإشكالية القائمة بين الخاص والعام، والتي يمثل الدين والقومية طرفيها المتعارضين غالباً، المتعايشان دائماً، والمتنازعان نظرياً والمتقاطعان عملياً في آن معاً. ومن هذا المنطلق، يمكن اللجوء إلى فرضيتين أساسيتين : **الأولى :** تمثل صورة القومية في مواجهة الدين في إطار إشكالية الخاص والعام. **الثانية :** تنطلق من كيفية إدارة السياسي لفكرة إمكانية التعايش في ظل هذا الكم من التدابير والمراوغات السياسية .

1- إشكالية الخاص والعام

«هل تناقض القومية الدين ؟»

1- ربما يكون المدخل الملائم لبحث إشكالية الخاص والعام، أو القومية كمقابل أو مناقض للدين، هو المدخل الاجتماعي - الأخلاقي، حيث صورة الروابط المشتركة التي تميز أبناء القومية الواحدة، وتلك المعايير الأخلاقية أو قواعد السلوك الملزمة لكل أصحاب ديانة معينة، ويفرض كلاهما نوعاً من السيطرة على الحراك الفردي، ولذا يجب التنبه إلى أن جوهر النزاع بين الدين كمجال عام، والقومية بوصفها مجالاً خاصاً يدور حول من يملك سلطة أحكام السيطرة على

الأفراد المنتمين أو التابعين سواء على المستوى المحلي، أو الإقليمي، أو العالمي. وعلى سبيل المثال، فإن ما يبدو أخلاقياً من وجهتي النظر : القومية أو الدينية في الغرب، يبدو خارج الإطار الغربي مجرد إباحية أخلاقية من وجهة دينية، ومن منطلق قومي يعد استمراراً للتوجه الاستعماري - الإمبريالي في صوره الاجتماعية اللاأخلاقية، والثقافية المنحلة. وإذا كان الشعور القومي الجارف قد بلغ أوج تألقه خلال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، فإنه استمر فاعلاً في بعض مناطق العالم الأخرى، وليؤكد بقوة على سمات أو صفات الخلق القومي، وتجاوز هذا التأكيد إلى محاولة فرض هذه السمات أو الصفات على العناصر الأجنبية الأخرى. وهذا ما تم التعبير عنه بصورة مشابهة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ومن خلال العديد من الحركات الدينية السياسية. ففي الغرب مثلاً : «ناضل اليمين الديني الجديد» في الولايات المتحدة من أجل استعادة السيطرة الغربية القديمة. فالقيم الأخلاقية المسيحية التقليدية مع التأكيد على حرية الاقتصاد والعداء المستميت للشيوعية، ستعيد أمريكا لتتبوأ مكانة الأمة العظمى كما أراد لها أن تكون. وفي غير الغرب، تسعى مختلف الحركات الإسلامية من إندونيسيا إلى شمال أفريقيا مثلاً إلى اتخاذ سبل جديدة نحو الفصل الذي طال التطلع إليه بين التحديث والتغريب»[6].

2- ويعيدنا الموقف الحالي للحركات الدينية إلى سنوات طويلة خلت حينما استطاعت القومية أن تجند أبناءها في خدمة الصراعات والخلافات الإقليمية والعالمية على مستوياتها السياسية والعسكرية والاقتصادية لتحقيق أغراض معينة تحت شعار «نحن» و «الآخرون» والحال نفسه، ومن منطلق ديني، تتم خدمة صراعات وخلافات مستحدثة أو متعمدة على حد سواء. إن ما يجب الإفصاح عنه في هذا السياق هو بيان أوجه التناقض، أو الاشتباك أو الالتباس بين العام والخاص أو الدين والقومية، ومن هذه الزاوية، تبدو الإشكالية واضحة في خطوطها الرئيسية أو إطارها المفاهيمي غامضة في محتوياتها، حيث تتداخل خيوط العام مع الخاص لتنسج ثوباً مجهول الهوية، ولذا يمكن للجميع استعماله متى لزم الأمر وعُرِّف الغرض.

3- ولتكن معالجة الإشكالية من زاوية أخرى، من خلال طرح سؤال (افتراضي) : ما الذي يحتاجه شخص من مجال قومي أو «الخاص قرر طواعية الدخول في عقيدة دينية معينة تمثل المجال «العام»، وبالطبع يتبنى هذا الشخص مجموعة من الأهداف يود تحقيقها ؟ وتتوقف إجابة هذا السؤال على طبيعة ما يحمله الشخص من عاطفة أو شعور قومي ممثلاً في قيمه وتقاليده القومية الخاصة، ولنفترض أنه متحمس لمشاعره القومية إلى حد «الشوفينية» أو «العصبية القومية» ويروم الترويج لتلك القيم والتقاليد في إطار عقيدته الدينية الجديدة، وفي المقابل تطالبه عقيدته الدينية بالتخلي عن تلك القيم التي ورثها من أسلافه، إذن ما الذي يتبقى من مجاله الخاص، أو ما يمكن أن يتنازل عنه، وما الذي يمكن أن يعطيه مجاله العام أو ما يلزمه به أو يفرضه عليه؟ وإذا تم اللجوء إلى حل من حلول «التسوية» فعلى أي نحو تكون هذه التسوية! وإذا قبلنا صورة الفصل بين العام والخاص من زاوية علائقية أو الفصل كعلاقة، فإن ذلك يحول دون مشاركة الشخص الكاملة في مجتمعه، ولذا فإن هذا الفصل قد يمثل ارتباطاً بالظلم وانعدام العدالة.

4- وإذا كانت الإشكالية تستدعي طرح مجموعة من الفرضيات، حيث يمكن أن تنجح إحداها في وضع حدٍ مقنع لتفاقم الإشكاليات مع مجموعة من التصورات أو الرؤى على محك التجريب العقلاني، فإنها تتطلب وضع حدود مفاهيمية لما تتم معالجته من ناحية، وتقديم نماذج واقعية توضح طبيعة الإشكالية وكيفية استخراج «الحلول» من بين ثنايا : التناقض، والاشتباك أو التداخل، والالتباس، وذلك بتحديد طبيعة المجال الخاص أو القومية للكشف عن إمكانية تواصله مع المجال العام أو الدين أو انفصاله عنه في ضوء ما انتجه تفسير القرن التاسع عشر في الغرب، من خلال مفهوم «القومية الواعية» الذي مثله أفضل ما يكون «الفكر الفرنسي». ويختلف هذا المفهوم عما تعنيه القومية في المصطلح العربي، فالمصطلح الغربي، يميز بين الأمة Nation والقومية Nationalism إذ تعني الأمة : «مجموعة من الناس يشعرون بأنهم يشتركون بهوية واحدة تميزهم عن غيرهم من

الشعـوب ...، وكما هو الحال في جميع المشاعر، فإن ما يتعلق منها بالأمة لابد أن يكون شيئاً نسبياً»، أما القومية، فهي تأكيد واعٍ للأمة، بالاستناد إلى عوامل تختلف عن الوطنية – مجرد حب الوطن، فللقوميين أهداف وبرامج تتجاوز الاعتقاد بأنه يتعين على المرء أن يدفع ما عليه من ضرائب أو الالتفاف حول العلم عندما يتعرض الوطن للخطر .... ويحاجج «جلينر» Gliner بشكل مقنع بأن القومية نشأت مع التعليم العام، ومعرفة القراءة والكتابة، والخدمة العسكرية والبيروقراطية والمركزية والتصنيع، إنها من خصائص «العصر الحديث» مع أن الجماعات الإثنية غير الصناعية قد تتبناها من جراء تحسن الاتصالات»[7].

5- وفي اللغة العربية، يشير مفرد «قومية» إلى القوم، والذي يعني الأمة. «فلم يبق غير القول إن المعنى بأمتي في الحديث : قوم النبي ﷺ الذي ينتمي إليهم نسباً. غير أن المصير إلى أن مفرد الأمة في القرآن والحديث يدل في أحيان كثيرة على الجماعة (السياسية والاجتماعية) لا الدينية يواجه أيضاً عقبات أبرزها ذلك الإطباق بين غالبية المفسرين على اعتبار الأمة (وأمة النبي) حصيلة للجماعة الواحدة التي تعتنق ديناً واحداً »[8]. وقد حاولت القومية الأوروبية التقليدية، منذ القرن التاسع عشر أن تدلل بصورة موضوعية على طبيعة مكونات الأمة، ومن هذه المكونات الأساسية: اللغة والأصل المشترك والتراث التاريخي لدولة معينة، لكن الأحداث التي ألمت بالقوميات فيما بعد، أطاحت بكل المعايير الموضوعية التي لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع، ومن هنا تتداعى مقولة «جلينر» : «إن القومية تولد أمماً»[9].

وإذا كانت مقولة «جلينر» تثبت فعاليتها عند أولئك الذين ينطلقون من فكرة «القومية» عند الدعوة إلى الاستقلال، أو المطالبة بحق تقرير المصير، فإن هذه الانطلاقة القومية المعبرة عن إرادة شعبية أو رغبة أبناء أمة واحدة، لا تلبث أن تتلاشى تدريجياً، فالحماسة «القومية» بكل عواطفها الجياشة، وانفعالاتها الثائرة تبدو من وجهات نظر ليبرالية مثلاً «غير عقلانية» أو «متخلفة» و«غير متحضرة»، ولذا يجيء الاتهام الليبرالي الموجه إلى ما هو «قومي» «كالأمة» بأنها «غير حقيقية»

و«متخيلة» و«مصطنعة» في مقابل أن الفرد، وعلى النقيض من ذلك، حقيقي، وفاعل، وأصيل أو طبيعي، وقد يبدو للوهلة الأولى وشائج قربى بين الموقف الليبرالي، والرؤية الدينية للقومية، وذلك على المستوى النظري، لكن سرعان ما تكشف للممارسات العملية عن إشكالية كبرى بهذا الصدد، فالفرد الخاص بالمعنى الليبرالي، والخاص بالمعنى الإيماني - الديني قد يتم إدراجه وفقاً لعاطفة قومية معينة - النازية مثلاً في العام أو الدولة القومية. وهذا ما فعله «هتلر» عند استلام النازيين للسلطة في آخر يناير 1933م، موجهاً خطابه إلى الشعب الألماني: «سأصون وسأدافع عن المبادئ الأساسية التي شيدت عليها أمتنا». ويعتبر هتلر المسيحية كـ«أساس أخلاقنا القومية»، والعائلة كـ«أساس حياتنا الطيبة». لكن هتلر قال مراراً، إن «بسمارك» أخطأ بمكافحة الدين، «إذ لا يجب خلق شهداء». والكهان يمكن جذبهم نحو السلطة ... وكان حزب الوسط الكاثوليكي مستعداً، في عام 1933م للتفاهم مع الهتلرية ... وآل الأمر بالأسقفية (الألمانية)، أمام تطور الوضع إلى إعادة التفكير بموقفها حيال النازية. وإذا فعلت ذلك، فذلك دون منازع تحت ضغط فريق عظيم من الرأي الكاثوليكي الألماني، الذي يرى أن ساعة الانقسامات الدينية قد مضت. وأنه يجب تطبيق سياسة الانضمام إلى النظام الجديد (النازية)[10].

6- ومن النزعة «القومية» التي يمكن أن تنتزع الفرد من خصوصيته الليبرالية أو الدينية، لتحوله إلى مؤيد للنازية مثلاً، إلى الحركات الدينية المتطرفة التي تتخيل امتلاكها للحقيقة المطلقة، فيتم إدراج الفرد أو الخاص في «العام» أو دين بعينه، ثم إعادة تخصيصه بوضعه في إطار أفكار دينية محددة ومؤدلجة، ربما تخرج عن سياق الدين ذاته. وهنا يصبح «الفرد» صاحب الحقوق التي لا يمكن سلبها بالمعنى الديني أو الليبرالي أو العقلاني، هو نفسه غير عقلاني بالمعنى القومي المتطرف، والحال نفسه عند انضمامه لجماعة أو حركة دينية متطرفة. غير أنه لا يمكن ترسيم حدود فاصلة بين العقلاني واللاعقلاني في حالتي الدين والقومية، ومن ثم فقد يتماهى الخاص في العام، والعكس صحيح. «ولذا تتجه أوروبا

الحديثة سريعاً صوب التخلي عن السيادة، وصوب الاستمتاع بالهوية القومية في ضوء الحياة الخاصة الخافت والقومية، كالدين، لا خوف عليها من الاندثار، غير أنها كالدين تبدو وقد فقدت الكثير من قدرتها على حث الأوروبيين على المخاطرة بحياتهم الرغدة في مشاريع إمبريالية كبيرة»[11].

7- وإذا استطاعت أوروبا الاستمتاع بهويتها القومية في ظل مصالحها التي أكدتها الوحدة الأوروبية، ومن ثم فإنها لا تعاني كالآخرين من «خطر» الانقسامات العرقية في إطارها القومي من ناحية، وتربص الجماعات أو الحركات الدينية المتطرفة بالنظام السياسي القائم متى فتح «الباب» الديمقراطي على مصراعيه أمام الحشود الجماهيرية المتعطشة لنوع من التغيير أيا كانت نتائجه، من ناحية أخرى. «ونتيجة لحربين عالميتين، وعلى امتداد القوة الإمبريالية الأوروبية وإخفاقها، أقيمت دول جديدة ورسمت حدودها، وهوياتها عبر مستحدثات الإدارة الاستعمارية وقد قام بعضها على اعتبارات تاريخية أصيلة، وبعضها الآخر جاء اصطناعياً تماماً. وفي ظل الأيديولوجية القومية الداعية إلى الوحدة العربية لم تختف تلك الدول الاصطناعية، بل أظهرت قدرة متفردة على حفظ الذات في ظل ظروف معيقة. وهكذا تبدو معوقات الوحدة العربية نابعة من الداخل العربي، حيث أكدت الدولة بقوتها واستمراريتها قوة العامل السياسي»[12].

8- ويمكن القول أن العامل السياسي في العالم العربي، وراء إبقاء النظام «القطري» قائماً ومستمراً خشية مغامرة الاحتواء بداخل أيديولوجية قومية، لكن ليس العامل السياسي وحده بل يجب إدراك حيوية ومشاركة العامل «الديني» في هذا الأمر. ومرجع ذلك إلى طبيعة الأيديولوجية القومية العربية التي حرصت على صورة «الوحدة العلمانية» في مقابل أيديولوجية الوحدة الدينية. ولذا جاء موقف أنصار الوحدة الدينية ارتيابياً بل وعدائياً من فكرة القومية العربية. وقد أدرك الفاعل السياسي في الدولة العربية «القطرية» أنه يمكن التوافق أو التعايش مع «عالمية» الدين الإسلامي على المستوى المعنوي دون أن يغامر بخطورة القومية العربية على وضعه السياسي «القطري».

2- مراوغة السياسي
«هل ثمة إمكانية للتعايش ؟»

1- عندما نتأمل الواقع السياسي العالمي المعاصر، فإن ما يجذب الانتباه بقوة هو ذلك التحفيز المستمر من قبل تنظيرات العولمة لكل المجموعات الإثنية أو القومية أو الدينية للتحول إلى الديمقراطية أو بمعنى أكثر دقة: إتاحة الفرصة لتلك المجموعات لرفع شعارات الديمقراطية المفتقدة في أوطانهم، جراء حرمانهم من حقوقهم السياسية، وبالتالي عدم مشاركتهم في صنع القرار. وهنا تبدو مراوغة السياسي على أشدها، حين ينادي بالتعددية السياسية كأحد المبادئ الديمقراطية، «في حين أنه لا يمكن النظر إلى بعض الحركات الدينية الأصولية، فيما تقدمه، وعلى نحو متطرف، بوصفه مجموعة من الأنماط المختلفة لتعددية الهوية في مقابل ذلك النمط التعددي الذي تتبناه العولمة»[13]، إننا نتحدث هنا عن أيديولوجيات وأساليب عملية متنوعة، وينطبق هذا على تلك الحركات في مصر، والجزائر، والأردن، واليمن التي مهد لها «التحول السياسي» فرصة المنافسة من منطلقات أكثر اتساعاً، وأعمق اختلافاً، فثمة منافسة بين الأيديولوجية العلمانية، والقومية العربية، والحركات الإسلامية، والمجموعات الإثنية، غير أن هذه المنافسة قد لا تثري التحول إلى الديمقراطية بقدر ما تفصح عن إمكانيات لقيام صراع «طائفي».

2- وعندما نتأمل مسألة التحول إلى الديمقراطية، فإننا نجد وجهين لا لعملة واحدة، بل لشيئين متناقضين تماماً. **الأول :** التحول إلى الديمقراطية، **الثاني :** إمكانية الصراع الطائفي. ويحيلنا هذا الأمر إلى الرأي الذي يرى «إن المواريث الثقافية التاريخية الكبرى في العالم تتفاوت بشدة في مدى ملاءمة توجهاتها وقيمها ومعتقداتها وأنماط السلوك فيها لنمو الديمقراطية ... وموجز القول إن الديمقراطية في هذا الرأي لا تتناسب إلا مع الدول الشمالية الغربية، وربما وسط أوروبا، وما خرج عنها من مستوطنين. والحقيقة أن الشواهد التي تدعم هذا الرأي قوية، لكنها ليست مقنعة تماماً»[14] غير أن هذه التفرقة «العنصرية» في التطبيق الديمقراطي لا يمكن التعويل عليها في تحديد خط فاصل بين دول قابلة للتطبيق

الديمقراطي، وأخرى ولأسباب قومية أو ثقافية متوارثة تستعصي عليها الممارسة الديمقراطية، إذ إن ثمة تدرج في التطبيق، وعلى مستويات متباينة من ناحية، ومن ناحية أخرى، إمكانية تحول الممارسة الديمقراطية ذاتها إلى صورة متناقضة مع المبادئ الديمقراطية، وثمة أمثلة دالة على الأمرين: فقد أدت بعض الإجراءات الديمقراطية - بالرغم من عدم الاكتمال - في بعض الدول العربية إلى تقليص أو الحد من الاختلافات الدينية أو الإثنية، لا إلى ازديادها، هذا من وجهة التدرج وتباين المستويات، أما الأمر الثاني، والذي يكشف عن مدى التناقض في الممارسة الديمقراطية بالنسبة لبلد له إرثه الديمقراطي الكبير، في أمريكا، وما يطرحه «اليمين الديني الجدي»، خاصة التيار المتطرف أو جماعة «كلوكلوكس كلان» العرقية، بزعامة «ديفيد ديوك» في رؤيتها لتراث أمريكا المسيحي والأبيض. «كما تبدو صورة التعايش بين الدين الإسلامي والإثنية والتعددية، وفي ظل ظروف صعبة في ماليزيا وباكستان وبنجلاديش، بينما تفخر إندونيسيا بوجود أكبر حركة إسلامية ليبرالية في العالم»[15].

3- إننا لا يمكن أن نغفل دور «السياسي» في نشأة القومية الحديثة ولعل القومية الفرنسية أو نموذج «القومية الواعية» يعد مدخلاً جيداً للحديث عن تشكيل السياسي، وعلى نحو اصطناعي لدولة قومية، قد يراها بعض الباحثين أو المفكرين، بمثابة التجربة الأكثر نضجاً للقومية أو إنها التجربة التي استطاعت أن تقيم جداراً فاصلاً بين القومية وماعداها، خاصة المناوئ الأكبر أو الدين. وقد يذهب بعض آخر إلى كونها استطاعت احتواء جميع التناقضات في إطار قومي، وبصورة «سياسية واعية». وقد يدعم الرأي الأخير، خروج الأمة الفرنسية في صورتها القومية لا وفقاً لتطور تاريخي أو طبيعي، أو على نحو غريزي، بل جاء ظهورها على نحو واعٍ ومتعمد، ومن خلال جهد سياسي شاق، عبرت عنه بقوة فكرة «العقد الاجتماعي» والتي حولت وبصورة ديمقراطية الرعايا إلى مواطنين زمن الثورة الفرنسية. «وبفضل هذا العمل السياسي، وجدت فكرة الأمة، من خلال النزعة القومية، لتأخذ صورة التنظيم الاجتماعي والسياسي، وهكذا اختفت قضية «الأصول التاريخية للشعب الفرنسي»[16].

وعلى الرغم من أن الفيلسوف جان جاك روسو J.J. Rousseau لم يستعمل كلمة «الأمة»، إلا أنه ما من مفكر فرنسي قدم معالجة نظرية عميقة للقومية من خلال رؤيته وتفسيراته أكثر منه. فمن خلال تصوره «للعقد الاجتماعي» تم الربط بين الدولة ككيان سياسي والنزعة القومية ككيان اجتماعي وأخلاقي تتجسد في المواطنة، أما ما يتعلق بالدين فإنه قائم في وجدان أو ضمير الفرد. وهكذا يفسر «العقد الاجتماعي» المتخيل، وعلى نحو اجتماعي وسياسي أسلوب الحياة أو الفضيلة المدنية في المجتمع الذي تتحقق فيه صورة المواطنة الحقيقية. إنه يقول : «أرى في كل مكان، أن ثمة مؤسسات هائلة، وبتكاليف باهظة تؤهل الناشئين ليتعلموا كل شيء، فيما عدا القيام بواجباتهم، فأطفالك لن يعرفوا لغتهم الأصلية، بل سيتحدثون بلغات أخرى غير قابلة للإستعمال، وسيعرفون كتابة قصائد يفهمونها بالكاد، وبدون معرفتهم الفارق بين الصواب والخطأ، فإنهم سيمتلكون فن التحايل الذي يجعل من الصواب والخطأ أمراً ملتبساً، من خلال براهين أو حجج خادعة ... ولن يستمتعوا بعذوبة كلمة الوطن أو أرض الأجداد fatherland، وإذا أصغوا إلى كلمات الرب God، فإن مرجع ذلك إلى خوفهم منه لا خشوعاً له»[17] ويبدو «روسو» في عقده الاجتماعي مختلفاً عن سابقيه «هوبز ولوك» في عقديهما ولذا فإنه يطرح سؤاله : «كيف يمكن إيجاد صورة للتجمع الحر Association يمكنه، ومن خلال كل القوى المشتركة أن يحمي كل شخص ومصالح كل طرف في هذا التجمع الحر، ويظل كل فرد رغم تجمعه مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويظل حراً كما كان من قبل»[18]. إن مجتمع «روسو» أو تجمعه الحر، لا يفرض التزاماً متشدداً بالدين، أو بأسلوب حياة معينة، إنه لا يدع فرصة لهذا التباين الأخلاقي الموسع، لكنه يشدد على وجود قيم ومشاعر مشتركة (قومية) تضيق الفجوة في الآراء والأفكار والقيم، طالما وجدت القدرة على التسامح من زاوية إدراك «المؤتلف» أو الانتماء لقومية واحدة، والوعي «بالمختلف» أو المعايير الأخلاقية النابعة من عقيدة كل فرد. لكن ما يقترحه «روسو» نظرياً في عقده الاجتماعي، من إمكانية التعايش بين الأفراد

بأسلوب ديمقراطي مباشر يقوم على فكرة «الإرادة العامة» أو حكم الأغلبية، يبدو من الناحية العملية أو التطبيقية الوجه السياسي للطبيعة الرومانسية أكثر من كونه نظرية سياسية قابلة للتطبيق.

4- وما يمكن قوله أن السياسي يحاول دائماً على المستوي النظري إتاحة الفرصة للتعايش بين ما هو قومي وما هو ديني، وإن كان ذلك عن طريق «الاحتواء» لكن تظل الدولة الإقليمية، وكذلك الجماعات الإثنية في حالة انفصال، بينما تعمّق الروابط «الإثنية» كاللغة والعادات والعرق وحتى جغرافيا المكان ذلك الإحساس الجارف «بالتفرد القومي»، فعلى سبيل المثال، يوجد لدى «الأكراد» ذلك الإحساس المتنامي بضرورة وجود «دولة قومية» بالمعنى الإثني أو «القومية الإثنية» أو أن «تخلق الدولة أمتها»، لكن الأكراد غير قادرين على الإنفصال عن بنية الدولة في إيران أو العراق أو تركيا أو أي مكان آخر، حتى قدرتهم على التواصل مع النخب السياسية المركزية في تلك البلاد غير ممكنة، وربما يكون السؤال: هل يكفي الدين في هذه الحالة لأن يؤسس قوة موحدة لهذه الجماعات الإثنية ؟ وإذا افترضنا جدلاً أن الدين يمكنه ذلك، فإن الواقع يحذرنا من مغبة أن الدين نفسه في مناطق كثيرة، وعلى نحو تعددي ينقسم إلى طوائف، وإن كان الدين نفسه لم يوجدها، بل لعب العامل السياسي دوره في هذه المسألة وحتى في بلاد مستقرة كمصر مثلاً، والتي لا تعاني ذلك النوع من القومية الإثنية، إلا أن تلاشي الأيديولوجية القومية، وفي ظل وجود وعي الدولة السياسي، والمد الإسلامي للحركات والجماعات الدينية، واجهه رد فعل من قبل الأقلية القبطية التي لم تظهر تشدداً على طول تاريخها، لكن الغياب المؤثر للأيديولوجية القومية كان جديراً بالحراك الديني – السياسي.

5- وقد استطاعت الدولة القطرية في العالم العربي سواء أكانت تحظى بتاريخ أصيل ومشترك بين أبناءها أو وجدت بصورة اصطناعية – سياسية من قبل إرادة خارجية، أن تتجنب خطر الاندماج في وحدة عربية، على كيانها السياسي، وفي الوقت نفسه أن تصمد أمام الرياح «القومية» العاتية في فترة معينة. وقد تبنت في

مقابل ذلك سياسة علمانية دون أن تحاول اجتثاث جذور الدين، بل أبقت على صلة متوازنة مع الدين دون أن تدع الفرصة للحماس الديني أن يحل محل التعصب القومي، وقد ساعدها على ذلك إبقاء الإسلام بصورته التقليدية لأكثر من ألف سنة في بيئة قاسية، طالما أنه كان قادراً على نزع فتيل التوتر والصراع الدائمين، وتحويلهما إلى قوة سياسية واجتماعية متجددة ودائمة. «ومع ذلك فقد يتحرك الدين ويُحرك الناس وهكذا يمكن أن يتولد لدى السياسيين، وجماعات المصالح السياسية الإغراء باستخدام قوة الدين في حياة الناس لمساعدتهم على تحقيق ما لا يستطيعون تحقيقه بأي أسلوب آخر، وعند تحديد هوية الأهداف والتصورات المحددة لأمة ما، أو لحركة سياسية ما، باستخدام دين الله، تصبح الأمة أو الحركة السياسية وثناً (صنماً)، وكما قال السناتور السابق «مارك هاتفيلد» في حديث معه منذ وقت قريب : «إنني أساساً أرتاب في أي فرد يدعي أنه يتحدث باسم كل الناس الذين هم داخل الدين المسيحي، وإنني أشعر بتوتر شديد تجاه أولئك الذين يوهمون الناس بأنهم يتحدثون باسم الله في الشؤون السياسية، وبالنسبة لي يكون هذا كقولهم : هذا هو البرنامج السياسي الذي هو، فعلاً، بديل عن البشارة الإنجيلية»[19]. وهكذا، لا تتوقف مراوغة السياسي في محاولته إيجاد صورة «للتعايش» ظاهرية، لكنها تحمل في محتواها جميع المصالح والنزعات الخاصة، مع الوعي بأن ذلك لا يتعلق بدين معين أو يرتبط بقومية ما. ومن خلال تنوع في الأهداف والوسائل، وتعددية للهوية، استطاعت جماعات المصالح الدينية، أن تدعو إلى سيادة الروح الديمقراطية كوسيلة للنفاذ إلى السلطة، ومن ثم تأكيد هويتها.

6- وقد تبدو «ماليزيا» حالة استثنائية للتعايش بين الدين والقومية بالمعنى الإثني في ظل فعالية سياسية تقوم على الديمقراطية الليبرالية. ويعد الإسلام الدين الرسمي للدولة، رغم أنها غير إسلامية، حيث يؤمن به حوالي 52,9 بالمئة من السكان، معظمهم من الملاويين، ولذا جاءت صيغة الحكم في ماليزيا إسلامية في طابعها السياسي، علمانية في محتواها الاجتماعي والاقتصادي. وإن كان من غير

الممكن تصور الهوية الملاوية بدون الإسلام، لكن لم يكن الوعي الملاوي أو الإسلامي المتصاعد باستمرار يعارض مفهوم التحديث على النسق الغربي، بل تمثل قدرته الآخذة في النمو صورة التشكل السياسي والاقتصادي المتكيف مع عملية التحديث، وربما يوجز النجاح الذي حققته ماليزيا كنموذج متفرد في مقولة، أن الأمة الملاوية هي نتاج التحديث السياسي والاقتصادي الذي أوجدته أو صنعته، إن جاز التعبير. وأخيراً، ربما يبدو أن «السياسي» قد أصاب بعض النجاحات في التحول الديمقراطي - الليبرالي الذي يدعي رسمياً قدرته على إحداث التعايش بين القومية والدين لكن تبقى مجموعة من «التحفظات» على هذا التحول وقدراته الممكنة من ناحية، وإمكانياته التاريخية في المراوغة السياسية. وأول هذه المجموعة: هذا التناقض القائم بين إمكانية الديمقراطية في المشاركة السياسية وفي الوقت نفسه إمكانية «الإقصاء»، وما يترتب على الوصول إلى السلطة التي تهب لمن يشاء فرصة المشاركة، وفي الوقت نفسه، فرض عقوبة الإقصاء للآخر. وفي المجتمعات التي تزدهر فيها تعددية الهوية الإثنية - القومية تبدو مسألة المشاركة والإقصاء واضحة تماماً. وتظل القومية في عالمنا المعاصر وهي في سبيلها إلى البحث عن وجود مشترك أو مبدأ مشترك في صورته الإثنية معبرة بقوة عن وجودها، وبموازاتها، تقبع الحركات والجماعات الدينية قوية بأيديولوجياتها في حالة «تربص سياسي» بما يمكن نيله على حساب النخب الليبرالية والقومية في جانبها الإثني على حد سواء، وإن كان ذلك لا ينفي بالطبع محاولات الحركات الدينية، والنخب الليبرالية التعلق بأهداب «القومية»، حيث تمثل الأخيرة الهوية المفتقدة بما يتخللها من تراث أو تقاليد مشتركة بوسعها أن تمهد لغايات سياسية متعددة ومتنوعة.. وإذا كانت اللحظة التاريخية «المتفردة» التي يعيشها العالم المعاصر الآن تمثل «ساحة» ملائمة للعب السياسي مع كل الممكنات المتاحة، فإن صورة الجدار الفاصل بين الدين والقومية قد تكون «اصطناعية» لأغراض سياسية متعددة، لكنها عند إمكانية «التعايش» المرحلي أو إزالة هذا الجدار بصورة مؤقتة لا تدع الفرصة لاستقرار يطول مداه، إذ يخبئ «السياسي» دائماً توقيت إنهاء هذا التعايش المرحلي، أو فرض أيديولوجية معينة تسمح بإقامة أكثر من جدار فاصل، وعلى نحو مرحلي أيضاً.

***

1 - انظر، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993م، ص182.

2 - ستيوارت هول، المحلي والعالمي: العولمة والإثنية، في الثقافة والعولمة والنظام العالمي، تحرير أنطوني كينج، ترجمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) (287)، 2001م، ص52.

3 - أرجون أبا دوراي، التباين والاختلاف في الاقتصاد الثقافي العالمي، في ثقافة العولمة : القومية والعولمة والحداثة إعداد مايك فيذرستون، ترجمة عبد الوهاب علوب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005م، ص291.

4 - بيتر باير، الخصخصة والتأثير العام للدين في المجتمع العالمي، في ثقافة العولمة، ص363.

5 - المرجع نفسه، ص367.

6 - المرجع نفسه، ص379.

7 - فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، دبي، مركز الخليج للأبحاث، 2004م، ص433.

8 - رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، 1986م، ص46.

9 - Ernest Geliner, Nations and Nationalism, Cornell University. press, 1988, p.55.

10- انظر : تاريخ الحركات القومية في أوروبا (الجزء الخامس) تعريب نور الدين حاطوم، دمشق، دار الفكر، 1982م، ص231-233.

11- فوكوياما، ص239.

12- B. Lewis, Loyalties to Community, Nation and state, in Middle East perspective : the Next twenty years, ed. by. G.S. Wise, princeton , 1980, p. 13,33.

13- John Esposito and John voll, Islam and Democracy, N.Y. Oxford univ. press, 1996 , p. 15.

14- صامويل هانتجتون، الموجة الثالثة، التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوب، الكويت، دار سعاد الصباح، 1993م، ص388.

15- See : Eckelman and J. Pisactori, Muslim Politics, Princeton Univ. press, 1996.

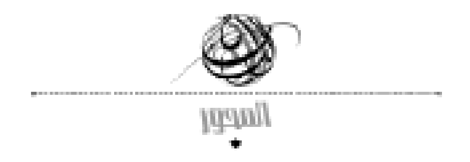
16- تاريخ الحركات القومية في أوروبا، الجزء الأول، ص30 و31.

17- J.J.Rousseau, Discourse on the Question proposed by the Academy of Dijon, ed. By Roger D. Masters, N.Y zt. Martin’s press, 1965, p. 56.

18- Rousseau , “On the Social Contract”, tran. by Donald A. cress, Indianapolis, Hackett Publishing Company , 1983, p. 24.

19- مايكل كوربت، جوليا ميتشل كوربت، الدين والسياسة في الولايات المتحدة، ترجمة عاصم فايز وآخرون، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2006م، ص443.





الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والدين

أبو بكر أحمد باقادر ◆

يلعب الدين دوراً محورياً ورئيسياً في تشكيل الحياة الاجتماعية، لذا كان موضوعاً مركزياً في الدراسات الاجتماعية منذ بدايتها، بل بالإمكان القول: إن الدراسات الاجتماعية جاءت بديلاً في تفسير جوانب من الحياة الاجتماعية، كبديل «علماني» أو غير «لاهوتي» للتفسيرات التي كان يقدمها رجال الدين. ولقد اعتبر أوغست كونت هذا التحوّل، بوصفه جزءاً من التحولات المحورية في تأريخ الإنسان في مفهومه الوضعي للمراحل الثلاث التي مر بها الإنسان؛ من مرحلة الأساطير فالدين فالعلم. وفي المرحلة الأخيرة ظهرت العلوم الاجتماعية بوصفها تقدم تفسيرات وضعية «علمية» لما يمر به الإنسان من تحولات وتغيرات، سعى فيها إلى أن يحل تفسيرات تعتمد على عوامل ومتغيرات موضوعية عقلانية لتفسير ما يواجهه المجتمع الإنساني من تحولات بدلاً من التفسيرات اللاهوتية الأخلاقية المعيارية.

ويدخل علم الاجتماع الديني - بوصفه فرعاً من فروع علم الاجتماع العام - ضمن دائرة أوسع من الاهتمامات السائدة في علم الاجتماع، منها علم اجتماع اللغة والرموز، وعلم اجتماع المعرفة والنظرية الاجتماعية، وكذلك ينضوي ضمن السياق العام نفسه ما يمكن أن يسمى علم «أنثروبولوجيا الدين» والذي يشمل

◆ باحث من تونس .

دراسات فيما يمكن أن يسمى بالممارسات الشعبية الدينية والفلسفة الأنثروبولوجية التي تتعلق بتصورات المجتمعات الأولية البسيطة للكون والحياة، وما يدور في فلكها من نشاطات تسمى أحياناً بالأديان، أو المعتقدات الدينية البدائية، والسحر والشعوذة وغيرها مما سنأتي على ذكره لاحقاً. ولقد شكّل الدين وما يتصل به من ممارسات وطقوس وبنى تنظيمية أسئلة محورية اهتم بها رواد علم الاجتماع، وكانت هذه الأسئلة قد دفعت بهم إلى تناول موضوع الدين بشكل مباشر، ربما لن نكون مبالغين إن قلنا: إن معالجتهم للقضايا التي يطرحها مكّنتهم من بلورة مفاهيم محورية في إسهاماتهم النظرية التي أثّرت، وبشكل عميق، في علم الاجتماع. وسنتناول – وبعجالة – في هذه الورقة أهم ثلاثة روّاد في علم الاجتماع: ماركس، ودوركايم، وماكس فيبر من خلال عرض أهم المفاهيم والقضايا التي قدموها في دراستهم للظاهرة الدينية.

وبدءاً، علينا أن نوضح أن كلاً من ماركس ودوركايم كانا في معالجتهما للظاهرة الدينية يسعيان إلى بحثها من خارج إطار المؤسسة الدينية القائمة، وأن يقدما ما يمكن صياغته بالوضع الاجتماعي العلماني الذي يُمكنه تجاوز المسألة الدينية، بينما كان اهتمام فيبر هو التأكيد على أهمية ومحورية الفكر الديني في ظهور وبلورة المجتمع الصناعي الحديث.

ولقد تركّزت جهود ماركس في معالجة المسألة الدينية انطلاقاً من ثلاثة أسئلة هي:

- هل المجتمع الحديث بحاجة إلى موجِّه ديني، بالمعنى الذي كان سائداً في العصور الوسطى؟
- وإذا كان العامل الديني عاملاً مؤثراً في الحياة الاقتصادية والسياسية للمجتمع فكيف بالإمكان حلّ المسألة اليهودية؟ ولقد خصّص المسألة بالتحديد في سياق مجتمع صناعي رأسمالي يسعى إلى أن يكون مجتمع العدل والمساواة فيما يتعلق بعضوية الفرد المنتج في النسيج الاجتماعي العام.
- أما السؤال الثالث فيتمحور في مسألة: وظيفة وتأثير الدين في حياة الفرد والمجتمع الحديث.

ولقد كانت معالجة ماركس تتمركز على أوضاع ومتطلبات المجتمع الأوروبي الصناعي في القرن التاسع عشر، وفي شكل مواجهات مع ما كان يُطرح في عصره. ففيما يخص التفسير العلمي لظهور الدين تاريخياً كان طرحه رداً على المقولات التي طرحها فيورباخ، موسعاً التأكيد على أن التصورات والمفاهيم والبنى الدينية إنما هي استجابات اجتماعية أُسقطت على المقدّس، وبطبيعة الحال يدمجها ماركس في بعض دراساته الأخرى بمسألة أسلوب الإنتاج والصراع الطبقي على المصالح الطبقية، وكيف أن تسييس مفهوم السلطة والهيمنة من طرف الطبقة والنُخَب الحاكمة جعلها تستخدم الدين أيديولوجياً لقبول سلطتها.

أما المسألة اليهودية فكان ماركس يعمل على تصفية أثر العامل الديني في «خلق» عوائق للاندماج الاجتماعي للفئات الاجتماعية، بما فيها الجماعة اليهودية التي لم يكن آنذاك إدماجها في النسيج الاجتماعي الأوروبي الذي لم يتمكّن حينها من دمجهم، وما قدمه ماركس كان جزءاً من الجدل الأوروبي لهذه المسألة آنذاك ولكن من منظور علم الاجتماع الماركسي.

أما المعالجة التي أُسيء فهمها فيما قدمه ماركس، فكانت ما يتعلق بوظيفة الدين وتأثيره في المجتمع، وربما تحديداً، عند الطبقة العاملة والكادحة الحضرية، والتي اعتبر فيها ماركس الدين مخدِّراً، أو بحسب تعبيره «أفيون الشعوب» يعتمدون عليه لتغييب أوضاعهم، وصرف أنظارهم عن مواجهة قضاياهم اليومية المعيشة عن طريق التعلّق بآمال تميل إلى العالم الأخروي أكثر منها إلى عالم الواقع المادي المُعاش. وفي الحقيقة مسألة تأثير الدين في تشكيل الوعي يمكن النظر فيها عند ماركس في سياق أوسع، سعى ماركس إلى تقديمه في العديد من دراساته لمفهوم الأيدولوجيا ومفهوم الاغتراب والتشيّء. وفي هذا السياق يتناول مسألة إعادة إنتاج العالم والثورة على الأوضاع القائمة من منظوره التنظيري الخاص، الذي أصبح عند العديد من الدارسين الماركسيين الذين أتوا بعده. ويظهر أن سوء فهم ماركس لهذه المسألة كان مقصوداً لإبعاد الجماهير عن أفكار ماركس، ووصفه عدواً مناهضاً للدين إجمالاً، رغم أن ما قدّمه كان مقدماً بوصفه تحليلاً أو عرضاً للتأثير الاجتماعي للدين في السياقات الاجتماعية.

أما إسهامات دوركايم في علم اجتماع الدين فتدور حول مجموعة من القضايا لعل من أهمها تقديم تصور اجتماعي لمفهوم الدين من الزاوية الاجتماعية، ومفادها: أن مفهوم الدين عنده إسقاط اجتماعي تعظيمي لممارسة المجتمع وإعادة إنتاجه في شكل رموز دينية مقدسة، ويُعد ما قدمه في كتابه: «الأشكال الأولية للحياة الدينية» الذي تناول فيه الممارسات الدينية كما قدمته بعض الدراسات الميدانية انتهى فيها إلى بلورة مفهوم «المقدّس/المدنّس»، وكذلك مفهوم «الضمير والعقل الجمعي»، وكيفية التغيّرات والتحولات في الممارسات الدينية في المجتمع، وبذلك فتح آفاقاً جديدة غير لاهوتية لدراسة الظاهرة الدينية.

لكن بالإضافة إلى ما قام به في تلك الدراسة، يُشير اهتمامه بمفهوم التضامن الاجتماعي وما أسماه بـ«الأخلاق الاجتماعية» دعوته إلى مجتمع يتجاوز حدود الانتماء الديني، ومن ثم التمييز والتصنيف الاجتماعي على أساس الدين. ونظراً لاهتمامه بمسألة التوحيد والتماسك المجتمعي القائم على مجموعة من القيم العلمانية للمجتمع الحديث، فإنه أظهر اهتماماً بالمسألة الدينية من الزاوية الاجتماعية عن طريق التأكيد على ضرورة ظهور قيم ومعايير اجتماعية علمانية تتجاوز الدين. ويُعد دوركايم من العلماء البارزين الذي أكّدوا على ضرورة تناول «الدين» بوصفه ظاهرة اجتماعية فقط.

يُعد فيبر أهم الرواد الذين اهتموا بدراسة الدين من جوانب عديدة، ويعود له الفضل في تأسيس فرع علم «اجتماع الدين» بمفهومه الحديث والمعاصر. ولقد اهتم بالعديد من القضايا بعضها يناقش فيها ماركس، وبشكل مطوّل، لكنه في معالجته لموضوع الدراسة الاجتماعية للدين تجاوز مجرد مناقشته ماركس وتناول موضوعات تفصيلية سنأتي على ذكرها وبشكل مختصر.

كان السؤال المحوري عند فيبر لماذا ظهرت الرأسمالية بشكلها الحديث لأول مرة في التاريخ عند مجموعة دينية غربية محددة في أوروبا الغربية وسكان أمريكا الشمالية تحديداً ولم تظهر – رغم توافر الشروط المسبقة – في أديان وأماكن أخرى؟

ولقد نشر في البدء مقالة مطولة بعنوان: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» وفكرة هذه المقالة تدور حول مناقشة لشبح ماركس، يؤكد فيها فيبر أن الرأسمالية إنما ظهرت عند مجموعة من المنتمين إلى طائفة الكالفانيين، أو بالأصح، بشكل عام، عند أتباع المذهب البروتستانتي الذين كانت لهم بعض المعتقدات الدينية، وأن هذه المعتقدات هي التي تولدت عنها مجموعة من الأفكار والمفاهيم من أمثال: قيمة الوقت، وأن العمل رسالة دينية في حياة الفرد، ومفهوم الزهد الديني والزهد الأخروي، ونشدان الخلاص عن طريق العمل المنظم بشكل عقلاني، وأنه رغم توغّل وتعمّق التفكير الديني عند هذه الجماعات الدينية فإنها انتهت بها إلى رسم القيم والتوجهات الأخلاقية والسلوكية التي شكلت القيم المولِّدة لنشأة الرأسمالية الحديثة. وهو بذلك يؤكد على أن ما دفع إلى ظهور الرأسمالية - بوصفها أسلوب إنتاج أفرز بنية المجتمع الصناعي الحديث - إنما هو القيم الدينية*.

ولقد قارن فيبر في مقالته هذه بين خصائص وسمات أتباع الكنيسة البروتستانتية، في مقابل أتباع الكنيسة الكاثوليكية، ليؤكد أن المفاهيم والقيم الدينية الموجِّهة للبروتستانت هي التي جعلتهم يتجهون إلى تقديس العمل وإعطائه قيمة خلاصيّة، وأن يكون الخلاص فردياً يعتمد على النجاح الدنيوي بشكل أساسي، على عكس مفاهيم الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تقدم الخلاص عبر الكنيسة وبشكل جماعي.

كان تأثير هذه المقالة الطويلة، والتي أضاف إليها وعدَّلها فيبر فيما بعد، أن أثارت جدلاً واسعاً بين معاصري فيبر ولا يزال الجدل مستمراً. ولكن لم يبق الجدل مركّزاً على السؤال التأريخي الذي أثاره فيبر وإنما في قضايا اجتماعية أخرى لعل من أهمها مسألة التنمية ومسألة توسيع دائرة السؤال التأريخي بشكل مقارن. الأولى بذر بذرتها فيبر وتناولها بعده علماء اجتماع معاصرون، أما الثانية فكان فارسها الأوحد فيبر نفسه. فبعد أن سعى فيبر للتأكيد على أن ظهور الرأسمالية الحديثة في الغرب، وأن هذا الظهور اعتمد على مجموعة من المفاهيم والسلوكيات الدينية التي كانت سائدة فقط بين البروتستانت عموماً والكالفانيين على وجه الخصوص، وذلك من

خلال المقارنة بما كان عليه وضع أتباع الكاثوليكية، قدّم فيبر دراسات مقارنة غايةً في الطموح، أوضح فيها أنه رغم توافر كافة الشروط التي يمكن لرأسماليات أخرى أن تظهر في الأديان الأخرى إلا أنها لم تنجح في إنتاجها. ولقد شملت الدراسات دراسته عن اليهودية القديمة، وأديان الهند، وأديان الصين، ولم تظهر دراساته التي كان ينوي نشرها عن الإسلام. ولقد أوضح فيبر في دراساته هذه أن هناك عوائق جوهرية داخلية في معتقدات هذه الأديان حالت دون تمكنها من بلورة صيغة رأسمالية للإنتاج فيها! بطبيعة الحال، لا زال الجدل مع فيبر وضده قائماً حول ما قدم.

أما للمسألة الأولى فلقد فتّقت مستويين لقراءة مقالة «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»:

- **الأولى:** تاريخية تفسيرية، وهي التي قدمها فيبر.
- **والأخرى** عامة حول تأثير القيم الدينية فيما أصبح يعرف بقيم العمل، والتي طبقها فيبر على أديان مختلفة.

لكن علماء اجتماع التنمية، أو من عرفوا بأصحاب النظريات الداخلية للتنمية أرادوا أن يوظفوا أطروحة فيبر على المجتمعات الإنسانية لتوليد الظروف المواتية لتأسيس إمكانيات ظهور مجتمعات رأسمالية حديثة من خلال توليد قيم العمل المعروفة عند فيبر بـ«الأخلاق البروتستانتية»، والتي أوضح فيبر في نهاية أطروحته على أنها لم تعد بحاجة إلى المعتقدات الدينية الكالفانية الأصيلة، وأنها أصبحت مستقلة عنها في دول آسيا وأفريقيا وغيرها التي تحتاج لها لقيام رأسمالياتها. وتتمحور هذه النظريات حول التأكيد على أنّ تجذير هذه القيم وغرسها في هذه المجتمعات وقدرتها على تجاوز القيم والممارسات التقليدية سيسمح لها بتأسيس رأسمالية جديدة مناسبة. ومن أبرز رواد هذه النظريات: روستو، وماكلنيل، وليرنر، وبيرغر، وانكليز وسميث وغيرهم كثير، وجميعهم يؤكدون على أنّ أسباب تخلف المجتمعات النامية هي منظومة القيم الدينية السائدة فيها، والتي تحول دون، أو تقف عائقاً، ضد انتشار قيم العمل، والدافع للتأكيد على انتهاج العقلانية في الإنتاج.

ولقد لعبت النظريات الداخلية للتنمية، التي تولّدت من أطروحة فيبر خلال عقد السبعينيات الميلادية كما أوضحنا، دوراً مهما في قضايا التنمية لكن على ما يظهر لم تعد بصيغتها التي نشرت في الأوساط العلمية، رغم أن أطروحة فيبر لا تزال تشغل بال علماء الاجتماع.

لم تقتصر اهتمامات فيبر السوسيولوجية بالدين على أطروحته هذه وإنما استتبعها بدراسة علمية كلاسيكية تناولت علم اجتماع الدين قدم فيها العديد من المناهج والقضايا الداعمة لأفكاره في كتابه العمدة «الاقتصاد والمجتمع»، ومن أبرزها دراسته رجال الدين ودورهم داخل بنية الكنيسة مؤكداً فيها على أنواع الفصل الاجتماعي وأشكال السلطة والبيروقراطية التي أبدعها. وله نظريته حول التحول من الطريقة الدينية Cult إلى تكوّن الكنيسة فالفرقة/الطائفة الدينية، ولقد طورها غيره.

ولقد تأثر العديد من علماء الاجتماع الدارسين للدين بمجمل أسلوب وأفكار فيبر - لعل أهمهم «روبرت بلّه» الذي قدم دراسة حاول فيها تقليد فيبر عن مدى تأثير الأفكار الإصلاحية لفترة الميجي في اليابان على تولّد المعجزة الرأسمالية اليابانية، ولقد تمكن أيضاً من تقديم أطروحة ما أسماه بالدين المدني عن جوانب من أساليب الحياة في المجتمع الأمريكي المؤكدة على وجود مجموعة من الطقوس والسلوكيات الجماهيرية التي توضح وتعكس روح المجتمع الأمريكي بغض النظر عن خلفياتهم المعرفية أو الدينية مثل طقوس الاستمتاع بكرة القدم والبيسبول الأمريكي وفطائر التفاح والخدمات والوجبات السريعة التي تتمحور حول الفعالية والعقلانية التي بلورها فيبر في دراسته. ونجد حديثاً صدى لهذه الأفكار عند ريتز في كتابه عن «مكدنلة المجتمع» وبالذات ما يتعلق بالمجتمع الأمريكي وقيم العقلانية.

وكذلك نجد صدى لأفكار فيبر وبالذات في منهجيته القائمة على مبدأ الفهم واستخدام النماذج المثالية في دراسات تامبيه عن البوذية التايلندية، وكذلك نجد الروح نفسها في دراسات مارشال هدجسون عن الإسلام في كتابه

«مغامرة الإسلام». وأثرُ الطرح الفيبري واسع الانتشار نجده في العديد من الدراسات الاجتماعية. وهناك أرتال من هذه الدراسات الميدانية التي تناولت الدين وآثاره الاجتماعية في السياسة والاقتصاد والقيم والمؤسسات الاجتماعية بشكل عام. ويمكننا القول أن هذه الدراسات اعتبرت الدين متغير مستقل يؤثر في الاختيارات والقرارات التي يعتمدها الناس في الكثير من أمورهم الحياتية والمعاشية، انطلاقاً من التوجيهات الدينية على سلوكياتهم.

ولقد تولّد من موقف أطروحة فيبر العديد من الأطروحات لعل من أحدثها أطروحة هف عن ظهور العلم الحديث في الغرب وعند تحققه في الحضارتين الإسلامية والصينية رغم توافر كافة العوامل لها.

لم يتوقف الاهتمام بدراسة الدين وأثره في المجتمع على الرواد فقط وإنما ظهرت أرتال من الدراسات الميدانية التي تناولت الآثار الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للعامل الديني. ومعظم هذه الدراسات اعتبرت العامل الديني عامل تفسيري مهم يؤثر في العديد من الاختيارات والقرارات التي يعتمدها الناس في الكثير من أمورهم الحياتية والمعاشية. وتتفاوت هذه الدراسات من حيث قيمتها التحليلية في تفسير أثر الدين في حياة المجتمع من ناحية والتأكيد على هذا الأثر ذاته بتأثره بالظروف والأوضاع الاجتماعية المتغيرة نفسها.

ولم تقتصر الدراسات ذات التوجهات السسوسيولوجية في دراسة الدين على دراسة الاتجاهات، وإنما كانت هناك جهود في التنظير للدراسات السوسيولوجية والعملية للدين سواء من حيث المنهجية المستخدمة أو نوعية الأسئلة التي يمكن الانطلاق منها لدراسة الظاهرة الدينية بعيداً عن المناهج اللاهوتية التقليدية. وفي هذا السياق نجد أنفسنا أمام أكثر من منطلق في أسلوب تناول الموضوع. بعضها يرتبط بقوة داخل إطار الدراسات الاجتماعية مثل دراسة «ينر» في كتابه «الدراسة العلمية للدين»، أو ما نجده من طرف علماء لاهوت سعوا لتقديم تفسيرات «غير تقليدية أو دينية» لدراسة الدين ولعل ما قدمه فرويد نموذجاً لها، لكن تبقى دراسات «رادلف أوتو» عن المقدس أو في مقارباته لدراسة الدين من الأمثلة المهمة. وتُعد

جهود علماء تفسير النصوص الدينية المسيحية الذين سعوا لاستخدام طرفاً من العلوم الاجتماعية وبالذات اللسانيات يشكل مدخلاً مهماً كان له أثره الواسع في الدراسات الغربية عن الدين، نذكر في هذا السياق جهود شلامايخر، وكارل بارت وغيرهما من علماء التفسير والتأويل، وتظهر امتدادات هذه الدراسات في مجلة حديثة ترعى هذه الاتجاهات بعنوان «دراسات في الكتاب المقدس» تصدر عن بريل الهولندية هذه التوجهات فتحت الباب على مصراعيه للاستعانة بنتائج الدراسات الاجتماعية الحديثة على النصوص الدينية.

ورغم أن غالبية التوجهات السوسيولوجية سعت إلى تقديم نفسها بوصفها تقدم دراسات علمية موضوعية غير لاهوتية للظاهرة الدينية وأنها تدرسها بوصفها ظاهرة اجتماعية وأنها لا تحاكم أو تدرس الدين بوصفه مسألة اعتقادية ولا تسأل عن مصداقية أو صحة هذه المعتقدات، وإنما على العكس تدرس آثارها وربما توظيفها الاجتماعي، إلا أن أسلوب ومنهجية الدراسة كان في مجمله علماني النزعة ولا يظهر أي تعاطف مع هذه القيم وإنما يتعامل معها بحيادية أو حتى ببرود مطلق. لكن هذه التوجهات وإن كانت الأكثر انتشاراً حتى أن البعض طرح مسألة إذا كان من الضروري أن يكون دارس الظاهرة الدينية والعالم الديني من خارج دائرة المؤمنين حتى تكون دراسته سوسيولوجية وتتسم بالعلمية. ولا يزال السؤال مطروحاً وبقوة ولكن ورغم هذا هناك مجموعة من الدراسات والتوجهات السوسيولوجية التي تناولت البعد النفعي للدراسات السوسيولوجية لدعم المؤسسات الدينية في سعيها لتوسيع آثارها الاجتماعية. وتُعد مبادرات لوبرا الفرنسي فيما عرف بعلم اجتماع التدين أو علم اجتماع الكنيسة من الأعمال الرائدة والمهمة.

ويسعى هذا النوع من الدراسات إلى استخدام والأساليب الاجتماعية لدراسة ظاهرة التدين والممارسات الدينية في المجتمع. ويميل هذا الاتجاه إلى أن يكون المشرفون عليه من المؤمنين الذين يرون أن للعلوم الاجتماعية إمكانيات يمكن الإفادة منها لخدمة معتقداتهم الدينية، على عكس الدراسات السوسيولوجية للدين التي ترغب في دراسة الظاهرة الدينية وتفسيرها بشكل نقدي.

وهذا يقودنا لظاهرة استخدام نتائج وأساليب العلوم الاجتماعية لدراسة جوانب ظاهرة الحركات الدينية الحديثة، ولعل ما تشهده الساحة العلمية من حشد للدراسات تأخذ عباءة علمية لدراسة الجماعات الدينية في العالم قد تنتج مجموعة جديدة من الدراسات والأسئلة في دائرة العلوم الاجتماعية، ودفعت الأسئلة السوسيولوجية حول الدين إلى مفازات وآفاق جديدة، إذ صدرت ومنذ الثمانينات دراسات حول هذه الحركات الدينية بدءاً من دراسة الأصوليات، فدراسة الحركات الاجتماعية والسياسية التي تبنت واجهات دينية تنتهي بالدراسات التي تركز على ما يسمى أحياناً بالإرهاب أو تحديد الدين السياسي والإرهابي الديني. ورغم أن جملة من هذه الدراسات قدمت دراسات وبحوث حول الأصوليات في أديان العالم، إلا أننا نشهد في الآونة الأخيرة العديد من الدراسات الاجتماعية اهتمت بالتركيز على دراسة الجماعات الإسلامية، ولعل دراسات «جيل كبيل» و«لوروا» وغيرهم كثر لهذه الحركات الدينية من خلال اعتماد أساليب العلوم الاجتماعية يجعلنا نتساءل عما إذا كانت هذه الدراسات تمثل انعطافة علمية في مجالات علم اجتماع الدين أم هي ضرورات تتعلق بالأمن والسياسات المطروحة وليس لأسباب علمية بحتة؟ هذا السؤال يبقى معلقاً.

لا يقل الاهتمام الأنثروبولوجي لدراسة الدين عن الاهتمامات السوسيولوجية، لكن اهتمامات الأنثروبولوجيني تركزت في البدايات في مجملها على ما يمكن تسميته بالتصورات والمعتقدات التي كانت سائدة في مجتمعات الشعوب النائية البسيطة على البنى الاجتماعية في آسيا وأفريقيا والعالم الجديد، تلك التي كانت تسمى بالبدائية، وتُعد دراسات إيفانز برتشارد حول دين ومعتقدات قبيلة «النوير» في جنوب السودان نموذجاً مهماً. ولقد اهتم علماء الأنثروبولجيا بتقديم العديد من النظريات والمقولات الخاصة بنشوء وتطور المعتقدات الدينية، ولهم دراسات وآراء قدموا فيها تحليلات عميقة للطقوس الدينية وآثارها الاجتماعية وعملوا على تحليل الأفكار والتصورات والمعتقدات التي مارسها الإنسان في هذه المجتمعات شملوا فيها السحر والشعوذة من ناحية والممارسات الاحتفالية الجماعية المؤكِّدة على تأثر هذه

المعتقدات في حياة السكان وبالذات في حياتهم المعيشية اليومية كالصيد والرعي والزراعة، وأثرها أيضاً في تنظيم حياتهم الاجتماعية والثقافية، ولقد انتهى بعضهم بنماذج نظرية لبنى هذه المجتمعات لعل من أهمها ما انتهى إليه إيفانز برتشار في نظريته عند المجتمعات الإنقسامية المركزية في هذا السياق.

ولقد قدم علماء الأنثروبولوجيا دراسات عديدة حول العقل الخرافي أو الديني عند أفراد هذه المجتمعات البسيطة، ولقد تميزت هذه الدراسات بالتأكيد على أن بنية تفكير أفراد هذه المجتمعات خرافية لا عقلانية، وعلى اعتبار أنها ساذجة، ومن ثم قدم بعضهم معتقدات هذه الشعوب الدينية بوصفها تعكس ذلك. لكننا نلاحظ ظهور دراسات جديدة عملت على توضيح مدى تقدم، أو على الأقل، اختلاف هذه الأساليب في التفكير عما هو سائد في المجتمعات الغربية، لكنها في الوقت نفسه قادرة على تقديم صور متقدمة من التفكير التجريدي يمثل الطرف الأول التحقيري: الدراسات التي قدمها ليفي برودهل ومن يناصروه، أما المراجعات الجديدة فإننا نجد طرفاً منها في دراسات ليفي ستروس وبالذات في كتابه «العقل البري».

ولقد عمد بعض الأنثروبولوجين إلى تقديم تحليلات إبداعية وجريئة للمعتقدات والطقوس الدينية عند هذه الشعوب، أفادت كثيراً من التقدم الذي تحقق في دراسة الأساطير والأديان القديمة، ويعد فكتور تيرنر من أهم من درسوا هذه الطقوس، وتُعد دراسات كامبل لأساطير الخلق والنظم الاجتماعية في هذه الأديان والمعتقدات من الدراسات الرائدة. أما ديمزديه فإنه نظر وتعمّق في دراسة الأديان والنصوص القديمة في أديان آسيا، وبالذات في نصوص الفيدا الهندية، والنصوص الفارسية القديمة، بما يُعد مساهمة مهمة في فهم أساليب الإنسان القديم في تصوره للكون. لكن ومن التحولات التي دفعت علماء الأنثروبولوجيا للانتقال بأساليب دراساتهم عن التركيز فقط على المجتمعات البدائية أو البسيطة غير الغربية إلى الاهتمام بالمجتمعات التاريخية والحديثة قدمت الأنثروبولوجيا دراسات غاية في الأهمية في دراسة الممارسات الدينية فيها.

ولقد توجت الدراسات الأنثروبولوجية عن المجتمعات المسلمة بدراسات لرواد مهمين في علم الأنثروبولوجيا منهم إرنست جيلنر، وكليفرد جرتس وغيرهما. وسنقدم فكرة موجزة عن بعض أهم أفكارهما. فلقد قدم جيلنر مجموعة من الدراسات والتأملات الأنثروبولوجية عن الدين والمجتمع المسلم في شمال أفريقيا، وسعى إلى تطبيق النظرية الانقسامية التي توصل إليها إيفانز برتشارد على المجتمع المسلم في الجزائر والمغرب مستعيناًبدراسات وأفكار رائد السوسيولوجيا الاستعمارية الفرنسية روبرت مونتاي، وكذلك على مختارات منتقاة من أفكار ابن خلدون. ويميل جيلنر إلى الرأي القائل بأن الإسلام يقدم مخططا أساسيا لما يكون عليه المجتمع والحياة في تلك البلدان. ولقد كان لدراسات جيلنر تأثيراً كبيراً في الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة، خاصة وأنه يشكل ما يمثل منطلقات المدرسة البريطانية في الأنثروبولجيا الاجتماعية. ولقد انتُقدت دراسات جيلنر من العديد من الدارسين من أبناء هذه البلدان لعل من أهم منتقديه عبد الله حمّودي وطلال أسد.

أما دراسات كليفرد جيرتس فهي تعتمد على ما يُعرف بمنهج الفهم الفيبري، والتأكيد على دراسة المعاني والرموز التي يشرح بها أصحاب هذه المجتمعات أفعالهم. ولقد قارن في دراسته بين مفهوم الإسلام في كلٍ من إندونيسيا والمغرب، وكيف أن جملة من الرموز والشخصيات المحورية لعبت ًأدواراً مهمة في تجسيد تفسيرات مهمة ليس فقد على الممارسات الدينية التي تتمحور حول المقدس والبركة وأهمية دور الولي في حياة الناس، وإنما أيضاً في كيفية إعادة صياغة تفسير النصوص الدينية التي، بالتالي، تدفع لظهور معانٍ جديدة تسمح «للإصلاح» أو «التغيير الديني».

ويزعم جيرتس أن مهمة الباحث الأنثروبولوجي هي القدرة من خلال الوصف المعمق والمتابعة التفصيلية الوصول إلى ما أسماه بالمعرفة أو المعلومات المحلية، التي إن قام بعرضها والسماح لأصحابها بتقديمها يكون بذلك قد توصل إلى معرفة كنه وطبيعة المعتقدات الدينية المحورية فيها. ولم يكتف بالتنظير لذلك وإنما سعى من

خلال بعض المشاريع والدراسات الميدانية بنفسه أو مع مجموعة من تلاميذه تقديم ما رمى إليه. وتُعد دراساته المبكرة عن إندونيسيا نموذجية في هذا السياق وبالذات دراسته عن «دين جاوه»، والذي درس فيه المعتقدات والطقوس الجنائزية أولاً، ومن بعدها المعتقدات الدينية عموماً عما أسماه بالدين الجاوي. وتُعد دراسته المقارنة عن إندونيسيا والمغرب «الإسلام ملاحظاً» من أهم التطورات لأنثروبولجيا الدين في الدراسات الحديثة. أما دراسته وفريقه العلمي حول مدينة (صفرو) وامتداداتها لمجالات تقديم الروابط والعلاقات الاجتماعية، والنظم الاقتصادية والشبكات الأسرية من الدراسات المبتكرة في تتبّع دور الدين في حياة المجتمع، بل وفي أساليب تعايشه ونضاله مع الاستعمار في المغرب الحديث.

وتُعد مقارنته بين الولي الحسن اليوسي والملك محمد الخامس من ناحية، والتقابل بين الولي الإندونيسي كالجيكا وأحمد سوكارنو من المقاربات الأنثروبولجية الطريفة.

وكما أشرنا كان لتلاميذ جيرتس ومدرسته كبير الأثر في فتح مجالات وأسئلة منهجية ومفاهيم أنثروبولجية قامت على أساسها دراسات ميدانية عن المجتمعات المسلمة في المغرب واليمن وعمان وغيرها. وهنا، في هذا السياق، يبرز عمل إيكلمان الذي واصل جهود جيرتس. بطبيعة الحال وجدت دراسات جيرتس من يقدم دراسات نقدية عنها، لكن دراسة طلال أسد النقدية لتعريف الدين عنده تُعد من الدراسات المهمة والعميقة .

ولقد توسع مجال الدراسات الأنثروبولوجية عن منطقة العالم العربي، ربما لأسباب أمنية وسياسية، لكن يبقى الاهتمام العلمي مؤثراً في دراسات الطرق الصوفية والطقوس الدينية المصاحبة لاحتفالاتهم. ومؤخراً قامت العديد من الدراسات التي اهتمت بدور وتأثير إمام الجامع وخطيب الجمعة، وربما هدفت هذه الدراسات لإبراز أهمية الأدوار الاجتماعية لهؤلاء وتأثيرهم في الجماهير المسلمة. ولقد تطورت الأساليب والمناهج التي تدرس المؤسسات الإسلامية في ممارستها

الحياتية اليومية، ومن أبرز الدراسات التي اهتمت بذلك تلك التي درست أساليب الإجراءات الدينية في المحاكم الشرعية أو في أساليب وطرائق التقاضي أمام القاضي الديني التقليدي.

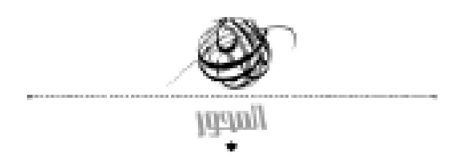
ولقد حظيت الجماعات والحركات الإسلامية السياسية ببعض الدراسات الأنثروبولوجية سواء لأغراض فهم الرموز الدينية في المجتمعات المسلمة، أو لفهمها وفهم آلياتها لإمكانية الإفادة منها أمنياً. وتُعد تحليلات طلال أسد في كتابه «أنساب الدين» محاولة جريئة في السعي لفهم حدود النقد الديني العلني للممارسات السياسية، وكذلك دراسته عن التعبير الديني الاحتجاجي عند مجتمعات المهاجرين المسلمين في الغرب وكيف نُوقش وفُسر من كافة الأطراف.

وفي ختام هذا الاستعراض السريع والمختزل من الواضح أن «الدين» يُعد موضوعاً مثيراً في الدراسات الاجتماعية. وربما بإمكاننا القول: إن الدراسات التي سعت لإبراز أشكال تأثير الدين في الحياة الاجتماعية والتأكيد على أهمية العمل الديني في حياة المجتمع الحديث ما يؤكد على أن هذه الدراسات - حتى وإن انطلقت من رؤى نقدية - تُسهم في توسيع فهمنا للظاهرة الدينية. صحيح أن بعض هذه الدراسات أصبحت في الآونة الأخيرة ذات توجهات مسيّسة، لكن هذا لا ينفي أهميتها، ومن ثم ضرورة الوقوف عليها ودراستها، والسعي لفهمها ووضعها في سياقاتها المناسبة!

* * *

* على عكس ما قدمه ماركس من تفسيرات لظهور الرأسمالية الحديثة.





الطبيعة المزدوجة للظاهرة الدينية وحتمية الإصلاح الديني

صلاح الدين الجورشي ◆

جولة بجولة، هكذا تبدو العلاقة بين المؤمنين وغير المؤمنين، حتى لا نقول بين الدين في المطلق وبين خصومه الذين يرون فيه وهماً وعائقاً معرفياً وعملياً لا يزال يحول دون القطع مع العقلية الأسطورية. مرة ترتفع الأصوات عالية قوية ناقدة للمعتقدات الدينية، مبرزة ما يبدو فيها من تعارض مع العلم والتقدم الاجتماعي، مبشرة بنهاية المقدس وانتصار العقل على «الأوهام والخرافات». ولا تكاد تمضي دورة من الزمن حتى تخترق الحواجز والحجب موجة قوية من التدين الملتهب بالعواطف الجياشة، فتتغير التوقعات، وتتبدل الأحلام والمطالب، وينقلب المشهد العام رأسا على عقب، فتتهاوى من جراء ذلك رهانات المرحلة السابقة، ويتخذ الرأي العام منعرجات مغايرة، في انتظار انقلاب جديد في الاتجاه المعاكس.

المتأمل في هذه الحركية المتعاكسة الأبعاد، يلاحظ أن كلا الخصمين يستمد قوته في كل مرة يستعيد فيها موقعه من أخطاء الطرف الآخر وإخفاقاته، وانفضاض الجماهير من حول خصمه بعد تجارب مريرة ووعود كاذبة قدمها من تزعم الحديث باسم هذا الطرف أو ذاك. فالتاريخ إن كان شاهدا على ما حققه هؤلاء وأولئك من إنجازات ومكاسب سواء لصالح شعوبهم أو الإنسانية قاطبة، إلا أن سجلهما يبقى

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

حافلا أيضا بما تسببوا فيه من أزمات وما أحدثوه من جرائم ومظالم ارتكبها على السواء من احتكروا الكلام باسم الحقيقة العلمية تارة والحداثة السرمدية تارة أخرى، أو أولئك الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على الخلق نيابة عن الخالق.

موت الإله : إعلان كاذب

هكذا اقترنت الحداثة في المسار الفلسفي والاجتماعي الأوروبي بنزوع قوي نحو تحجيم الدين، وإقصائه من مختلف مظاهر الحياة الجماعية. لقد تعرضت المسيحية خاصة والمعتقدات الدينية عامة في أوروبا إلى موجات متتالية من النقد الجذري لمدة قرنين على الأقل. وبلغت هذه الموجات أقصاها عندما أعلن نيتشه عن موت الإله، وتصدت الدولة في المجتمعات الاشتراكية ذات المضمون الماركسي لمهمة إلغاء الدين ونشر الإلحاد. لكن كما قال «ريجيس دوبريه» في إحدى مقالاته «لا يكفي أن تقول الفلسفة بموت الإله من الوجهة الفلسفية حتى نعلن عن موت التيولوجيا الغريزية اللاشعورية التي تدفعنا إلى القول بوجود بداية لكل تاريخ، ثم مسار من التحولات ووجود خالق ومخلوقين وجوهر وعرض ثم نهاية مثالية»[1]. ولهذا سرعان ما تراكمت الأزمات، واستشرى العنف داخل الغرب وخارج حدوده الجغرافية والسياسية، خاصة مع صعود الأحزاب والحركات الفاشية التي مجدت الحرب، وعمقت الكراهية باسم حماية الهوية وابتذال الأيديولوجيات القومية. وعندما سيطر اللامعنى، واستنفدت الدولة الشمولية المركزية المتدثرة بالاشتراكية كل مخزونها من العنف والخداع الأيديولوجي، وأفضت عمليات التحديث وما بعد الحداثة إلى تحويل المشهد الحضاري في الغرب خصوصا إلى لوحة غير مفهومة رغم أنها تثير الدهشة، أو كما قال أ.آنشتاين «في إحدى تأملاته» أدوات متقنة وغايات غير واضحة تلك هي علامات عصرنا».

في هذا السياق التاريخي المأزوم عاد (المقدس) بقوة، مخترقا جميع الحواجز، معلنا حضوره داخل كل الديانات والمعتقدات والمجتمعات بدون استثناء، بما في ذلك أشد النحل والمذاهب غرابة ولاعقلانية. وهو ما جعل الانتروبولوجية الحديثة كما

يقول محمد أركون «تعرض عن تلك العقلانية التحكمية التائهة الإفتخارية وتهتدي إلى اكتشاف عقلانيات متواضعة متفتحة ومواقف معرفية تستهدف التعرف على الثقافات دون أن تعرض عليها مبادئ الثقافة الغربية الغالية. وهكذا اعترفت بالطريقة الأسطورية للمعرفة كطريقة أصيلة قائمة بنفسها غير منحصرة في المرحلة القديمة من التقدم المدني، بل مستمرة شائعة في جميع الثقافات والمجتمعات مهما بلغت من التقدم المادي والعلمي»[2].

في العالم الإسلامي القصة مغايرة

لم يقع في العالم العربي والإسلامي إقصاء معلن للدين من الحياة العامة. فباستثناء الحالة التركية في ظل الحكم الأتاتوركي، بقي الشعور بالإنتماء إلى الإسلام قاسما مشتركا بين جميع الطبقات الاجتماعية والقوى السياسية والحركات الثقافية. ولا يعني ذلك أن الجميع كانوا يعطون للعامل الديني قدرا متساويا من الاهتمام والإلزام، كما أنهم لم يكونوا يملكون فهما مشتركا للإسلام ودوره. كانت الاستراتيجية السائدة لدى الليبراليين العرب أو بعض اليساريين هو محاولة توظيف الدين لصالح الأيديولوجيا والأهداف السياسية المرحلية، وذلك كلما تصاعدت المشاعر الدينية المختلطة بالأزمات السياسية المحلية والإقليمية. ولهذا كانت المشاعر أو مظاهر التدين في حالة مد وجزر، وتختلف من بلد لأخر، ومن فئة اجتماعية لأخرى، حسب عوامل سوسيولوجية وثقافية وسياسية متعددة ومعقدة. لكن منذ أن توالت مؤشرات أزمة «الدولة الوطنية» التي نشأت في معظم الأقطار بعد تحقيق الاستقلال وتجاوز الحقبة الاستعمارية، بدأت مظاهر الرجوع إلى التدين بمختلف مستوياته الشعبية والثقافية والسياسية تشهد انتعاشة ملحوظة في كل الدول والأقطار الإسلامية. وقد تمكنت ظاهرة العودة على التدين في سنوات قليلة من اختراق جميع الفئات والطبقات الاجتماعية دون استثناء، يستوي في ذلك الفقراء والأغنياء، الأميون والمتعلمون، سكان المدن وسكان الأرياف، الرجال والنساء، النخب والجماهير، داخل أجهزة الأنظمة الحاكمة وفي المعارضة. إنه انقلاب اجتماعي وثقافي مثير للدهشة ومتجاوز للتوقعات، وإن كانت كظاهرة اجتماعية

ليست منفصلة عما تشهده المنطقة من احتقان شديد وضغط متزايد من القوى الدولية، إلى جانب ما تعرفه الأديان التوحيدية وغيرها من المعتقدات والطوائف والنحل والمذاهب حراكا ضخما وتأثيرا متزايدا على الرأي العام في كل مكان من العالم.

بين النية والممارسة ألغام ومخاطر

الملاحظ في رصد التحولات التي قد تطرأ على الظاهرة الدينية، سواء على الصعيد الإسلامي أو بالنسبة للديانات الأخرى، أنها تكون في البداية واعدة بانتعاشة روحية وأخلاقية، لكنها سرعان ما تكشف عن مخاطر ضخمة، وذلك من خلال ما يمكن أن تحتضنه من مقدمات لتدشين مرحلة جديدة من الصراعات والتنازع والعنف المستبطن والمكشوف والرغبة في إلغاء التنوع والسيطرة على الآخرين المختلفين. فهناك تيارات دينية داخل معظم المجتمعات والدوائر الحضارية، ترفض الاعتراف بالإنجازات النبي تحققت أوالتأسيس عليها، وتعمد إلى العودة إلى مرحلة ما قبل الحداثة، باحثة عن طهورية لا تاريخية، تسكنها رغبة قوية لاستعادة سيطرة مفقودة. وهي نزعات اخترقت الاجتماعي والثقافي والسياسي معا، فأصبح لها أنصار كثر في كثير من الأماكن، وتمكنت حتى من التأثير على أصحاب القرار قي أكثر من بلد بما في ذك أقوى دولة في العالم مثل الولايات المتحدة الأمريكية. كما أصبحت بعض هذه التيارات الدينية في عدد من هذه الدول شريكة في صياغة القرارات المصيرية، بما في ذلك قرارات الحرب والسلم.

اللادينيون يتحركون لخوض المعركة

لمواجهة هذا الخطر، أخذ اللادينيون يحاولون تجميع صفوفهم لحماية ما تحقق من مكتسبات خلال القرنين الماضيين، ولكي يستعيدوا ما فقدوه من سلطة أدبية وحتى سياسية خلال المرحلة الماضية، مستثمرين من جديد أخطاء خصومهم. وفي هذا السياق، قال «روي براون» رئيس الاتحاد الدولي اللاديني والأخلاقي «مع انزلاق المجتمع الأمريكي نحو الدولة الدينية ومع تزايد التدين والأصولية في كل القارات لا

بد أن نتخذ موقفا». هذا الاتحاد الذي يضم 95 منظمة من 35 دولة تجمع مثقفين ملحدين ومنمسكين بقيم عصر التنوير، عقد بالاشتراك مع (هيئة التفكير الليبرالي) القرنسية مؤتمرا عالميا في باريس (من 4 إلى 7 يوليو 2005م) لوضع خطة تمكنهم من التصدي لما وصفوه بـ«الخطر المتنامي الذي أصبحت تشكله الديانات والساسة المتدينون على الدول العلمانية في أنحاء المعمورة». وذلك من خلال العودة إلى مناقشة إشكالية الفصل بين الدين والدولة باعتبارها «قضية مهمة لحرية الضمير» بعد أن لاحظ هؤلاء اللادينيون «تغلغلا بطيئا للدين في الحياة العامة في عشرات الدول، مثل الهند ونيجيريا وروسيا وسلوفاكيا وباكستان وبنغلادش وبريطانيا وأيضا الولايات المتحدة»[3].

الدين أصل من أصول الحياة

الأديان ضرورة فلسفية ونفسية واجتماعية وتاريخية، ولهذا صمدت عبر التاريخ رغم كل ما عاناه المؤمنون من مختلف الأديان. يقول أركون «الدين يغذي عند القرد والمجتمع فعل مجموعة من القوى المكونة للظرف الإنساني لكونه يقترح أجوبة نظرية قابلة للتصديق على أسئلة كبرى كالمعنى الآخر، وأصل الإنسان وقدره، والسلطة والطاعة، والعدالة والمحبة ..»[4]. لكن التدين أنماط واتجاهات مفتوحة على جيمع الاحتمالات. إن الإيمان شكل من أشكال الوعي بالذات، ومصدر إلهام قوي للخير والحب والجمال، غير أن التدين، الذي هو محاولة لترجمة القيم على أرض الواقع، قد ينقلب إلى حالة مرضية مستعصية من مظاهرها الانطواء وازدواج الشخصية واضطراب العلاقة مع الآخرين، وربما أصبح المؤمن عنيفا تجاه المحيطين ومصدر خطر عليهم. لهذا قال رسول الإسلام ﷺ «أوغلوا في هذا الدين برفق». لقد كان مدركا لخطورة المحاذير التي يمكن أن تصاحب مغامرة المؤمن في علاقته بالمطلق وفي محاولته التعامل مع النصوص المرجعية.

التدين أنماط

يخطئ البعض في التعامل بسطحية مع الظواهر الدينية، ولا يجهدون أنفسهم في

فهم تضاريسها، وتفكيك مستوياتها ورموزها، فيضعون كل تعبيراتها في سلة واحدة، ويصدرون في شأنها أحكاما قطعية يختلط فيها الذاتي بالموضوعي، والعقلاني بالأيديلوجي. من الخطأ المنهجي تعميم الأحكام، خاصة في أوضاع أو مجتمعات تتصف بالتعقيد والتنوع. لهذا فإن الحكم على الظواهر الدينية يتطلب أبحاثا معمقة ومتينة وموثقة. لكن مع ذلك يمكن المجازفة بالقول بأن التدين أنواع وأنماط متعددة، تختلف فيما بينها إلى حد التناقض والخصام، رغم وجود تقاطعات قوية فيما بينها. وهذا التنوع الملازم للظاهرة الدينية هو الذي يفسر تعدد وظائفها، وقيامها بأدوار متعاكسة. فبقدر ما يمكن أن تكون داعمة للظلم والاستبداد، وموفرة للشرعية لأوضاع وأنظمة فاقدة للشرعية، بقدر ما يمكن أن تكون الوقود المفجر للثورات، أو الرافعة المبشرة بقيم الأخوة والتسامح والمساواة. أي أن الظاهرة جزء من سياق.

يمكن في هذا الإطار استعراض أمثلة من أنماط التدين الأكثر شيوعا في هذه المرحلة التاريخية التي يمر بها المسلمون، مع الإشارة إلى عدد من الملاحظات التي قد تساعد على تأطير الحوار والنقاش حول الظاهرة.

التدين السائد تراثي بالأساس : التدين سلوك فردي وجماعي يعكس مفهوما ثقافيا يحدد علاقة الفرد والجماعة بالذات والوجود والآخر. وتشكل الثقافة الدينية السائدة المصدر الأساسي الذي يكيف هذا السلوك ويحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويؤسس لشرعية حقيقية أو افتراضية. ويتم ذلك من خلال وسائط متعددة، يتفاوت الإطمئنان لمصداقيتها من شخص إلى آخر، ومن مجموعة إلى أخرى. فالبعض يتخذ من إمام المسجد مرجعا له، في حين يتخذ آخرون الكتاب أو زعيم التنظيم أو الداعية الذي تحول إلى نجم تلفزيوني، قدوة لهم ومصدرا لتلقي الحقيقة الدينية. لكن بقطع النظر عن هذه الوسائط وغيرها، فإن الثقافة الدينة السائدة حاليا، والتي يستهلكها عموم المتدينين بمختلف أنواعهم واتجاهاتم تستمد موضوعاتها وإشكالاتها ومفرداتها وفتاواها من التراث العقدي والفقهي الكلاسيكي. ولهذا السبب تحديدا غالبا ما يعكس الخطاب المتداول في هذه الأوساط حالة من تداخل مراحل تاريخية معظمها أصبح جزء من الماضي، لكن

الوسائط تملك القدرة على إعادة ضخها من جديد، فتشتبك مع هموم الحاضر وتساؤلاته لتلبي حاجات مستحدثة بقيت بدون حل مقنع. فضعف الثقافة الحديثة وعدم قدرة النخب الممثلة لها على الأصعدة المحلية على التغلغل في الأوساط أو أن تكتسب المصداقية الكافية لتفرض نفسها كمرجعية وحيدة أو محورية، دفع بالباحثين عن نموذج يحقق لهم التوازن الذي افتقدوه نحو استحضار ماض ينظرون إليه بنوع «القداسة». بمعنى آخر، تعثر مشاريع التحديث أعطى زخما للثقافة الدينية التقليدية، ووفر لها مساحة جعلت الحاضر يختلط واحياناً يتماهى مع الماضي. وهكذا وجد المسلم المتدين نفسه منخرطا من جديد في صراعات السلف وخلافاتهم، أو أن الوسطاء الذي يشكلون همزة وصل بينه وبين النصوص المرجعية يحاولون معالجة مشاكل هؤلاء النفسية والوجودية والروحية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية انطلاقا من القاموس المفاهيمي والتشريعي القديم.

التدين الشعبي : هو نمط من التدين بدون ضفاف، لا تحكمه ضوابط لأنه خليط من السلوكات والمواقف والتعبيرات. لكنه ينحو نحو التكيف مع الطبيعة الثقافية العامة للمجتمع. هو إجابة فردية ضمن سياق جماعي لحاجة عميقة تفترض تلبية الواجب الديني الموروث. وهذا النمط من التدين لا يميل في الغالب إلى المعارضة في الغالب، و«يتقيد» ولو ظاهريا بالولاء للسلطة السياسية القائمة والتقاليد السائدة دون البحث عن شرعيتها ومناقشة أسسها ومقوماتها، تاركا ذلك إلى حكم القضاء والقدر. وهذا النمط من التدين يبقى قابلا للتوظيف في اتجاهات عديدة، ويمكن الانتقال به من النقيض إلى النقيض، وذلك حسب قدرات وإمكانات التأثير التي تملكها الأنظمة أو المراجع الدينية.

التدين الرسمي : هو يعكس حاجة السلطة إلى شرعية دينية لتعويض شرعية شعبية ودستورية مفقودة أو منقوصة. إنه تسيس للدين من فوق استمرارا لما ساد طيلة التجربة السياسية التاريخية للدولة الإسلامية. هو نوع من مصادرة الإسلام وسحبه من تحت أقدام المجتمع لكي يستعمل في تثبيت وضع قائم أو مواجهة تمرد محتمل. وهو في جميع الأحوال يمثل جزءًا لا يتجزأ من أيديولوجية الحكم القائم.

ومن مهامه ترويض الرأي العام وتأطير التدين الشعبي حتى لا يصطدم بالسلطة ويحافظ على ولائه لها ولا يشك في اعتبارها تجسيدا لقوله -تعالى- : ﴿وأولي الأمر منكم﴾.

تدين حركي لكنه فقير فكريا : إنه نمط من التدين الذي ولد في سياق المواجهة ضد الاستعمار والهيمنة الغربية، إلى جانب تآكل شرعية الدولة الوطنية واهتزاز مصداقية رموز التدين الرسمي. وهو تدين يعمل أصحابه بكل الوسائل من أجل التميز في الشكل والمضمون بهدف إعادة إحياء الصورة النموذجية لإسلام ما قبل الانحطاط. ويوصف بالحركي لأنه يعتمد على تجسيد المعتقد في سلوك فردي وجماعي بهدف تغيير القيم والواقع والنظم وموازين القوى السياسية والاجتماعية. وبالرغم من إيجابيات عديدة قد أنجزها هذا النمط من التدين، إلا أنه تورط في تسييس مفرط للإسلام إلى درجة جعلت الكثير من أنصاره يخلطون بين الحزبية والانتماء إلى الدين والأمة، ويتورطون في اختزال مختلف أبعاد التدين في برامج سياسية محكومة بالظروف وموازين القوى وطبيعة التحالفات ونوعية العلاقة بالسلطة. كما أن هذا النمط من التدين يرفض منذ تأسيسه رفضا قطعيا دعوات فك الارتباط بين الديني والسياسي، وقد سخر جهوده ولا يزال من أجل أسلمة «الدولة الحديثة» بعد أن شكك في شرعيتها الدينية التي اعتبرها «شرعية مزيفة». لكنه في المقابل يعاني هذا النمط من التدين من فقر فكري شديد، وهو ما جعله غير قادر على تجاوز التراث الفقهي والمذهبي التقليدي، ولم يؤسس لعلوم دينية جديدة، ولم يحافظ على الزخم الروحي الذي ميز الأديان الكبرى، ومن بينها الإسلام. لهذا بقي شعار «الإسلام هو الحل» فاقدا لمضامين دقيقة ومقنعة، رغم ما يحمله من شحنة عاطفية ذات التأثير السحري على الجماهير المتعطشة للنموذج الرسالي. وقد أدى هذا التوجه نحو «أسلمة الدولة» إلى خلق حالة من الصدام المفتوح والمتجدد بين أنظمة سياسية مستبدة في معظمها وغير مستعدة لحسم الخلافات السياسية بالوسائل الديمقراطية، وبين حركات تعتقد بأنها تحمل أمانة حماية الإسلام في

شموليته، وأنها الأولى بالقيادة لإعادة ربط حاضر الامة بسلسة الخلفاء الراشدين. وكان محصلة هذا الصدام والتنازع حقبة تاريخية اتسمت بالتوتر، وتدعمت فيها الأنظمة البوليسية.

تجديد المناهج

كل الذين تصدوا لمهمة التجديد أو أغلبهم في العصر الحديث، واجهتم إشكالية المنهج. والمقصود بذلك الآلية أو الآليات التي سيستند عليها المجدد لإعادة فهم الرسالة الإسلامية وتفعيل دورها في الحياة. هذه الرسالة التي اختلط فيها النص المرجعي بعدد لا متناهي من التفاسير والتأويلات. فعندما اكتمل الوحي مع نهاية العام الثالث والعشرين من البعثة، لم تكن هناك تعقيدات منهجية تضع حدودا لضبط علاقة المؤمنين بالنص. كان التعامل مباشرا مع الوحي من خلال التجربة الحية والتفاعل مع حركية الواقع. كان الرسول في البداية يتولى عملية التوجيه وتوضيح ما بدا غامضا أو تفصيل ما بدا مقتضبا في القرآن. وبعد وفاته وجد المؤمنون أنفسهم وجها لوجه أمام الوحي المحفوظ في الصدور، والمخطوط في وثائق متناثرة، وخوفا من ضياع بعض أجزائه، خاصة عندما شب الخلاف بينهم لأسباب سياسية سرعان ما تحولت إلى حرب أهلية.

أما الضوابط فقد وضعت فيما بعد وخلال مجال زمني استمر حوالي قرنين من الزمان. وجاءت هذه «الضوابط»، التي تحولت تدريجيا إلى علوم قائمة بذاتها نتيجة ارتقاء المجتمع الإسلامي من مستوى الممارسة العفوية وسياسة التجربة والخطأ إلى مستوى التنظير والتقعيد. ويعتبر ذلك مظهر من مظاهر النمو الحضاري، وخطوة نوعية فرضها اكتمال العمران وتشكل الدولة، خاصة إذا كانت هذه الدولة ذات خصائص إمبراطورية تحت عنوان نظام الخلافة. لكن مع أهمية هذا الإنجاز النوعي، فإن كل من يرى في نفسه مؤهلات التجديد أو الاجتهاد يجد نفسه مدعوا لطرح سؤال إشكالي تتوفر فيه كل عناصر المشروعية : هل أن المناهج التي وضعها

الأصوليون في السابق ملزمة لخلفهم عبر مختلف العصور أم أن باب الاجتهاد وإعادة النظر سيبقى مفتوحا إلى يوم الدين ؟.

بالرغم من أن الإجابة تبدو بدهيه، بحكم اختلاف العصور والأوضاع والمعارف والإشكاليات بين مرحلة التدوين وما تلاها من مراحل وصولا إلى هذا العصر الذي اختلفت فيها المعطيات كليا، إلا أن المسألة عمليا وثقافيا ليست بسيطة وهينة، وبقيت مطروحة بحدة إلى يوم الناس هذا.

تجديد على ثلاث واجهات

لم تكن التجربة الثقافية الإسلامية أحادية خلال مسيرتها التاريخية الطويلة. كانت في غالب الفترات محصلة لجهود جماعية شديدة التنوع والتعدد. وبالرغم من أن هذه التعددية الفكرية والمذهبية والفقهية لم يقع تقنينها ومأسستها، إلا أنها كانت واقعا معاشا وسلوكا يوميا. صحيح أن العنف كان يسود من حين لآخر لحسم الصراع على السلطة، أو لتغليب طرف فرقة على أخرى، لكن ذلك لم يقض على مبدأ التعدد الذي قرره القرآن منذ البداية واعتبره سنة من سنن الله في خلقه.

هذه التعددية خلفت وراءها تراثا واسعا في مختلف حقول المعرفة. وبالرغم مما تتميز تلك المعارف من ثراء، إلا أنها تبقى محكومة بالسقف التاريخي لزمانها وإطارها المكاني. وبناء عليه فإن التجديد الإسلامي ليس مجرد عملية تقنية تقف عند حدود شكل الخطاب الديني، بتغيير مصطلحاته وتبسيط مفاهيمه وتيسير أسلوب تقديمه إلى المتلقي كما يظن البعض. فذلك فهم قاصر لعملية التجديد، وأصحابه غير مدركين لعمق الفجوة التي تفصل بين التراث الديني من جهة ومعارف هذا العصر ومشكلاته من جهة أخرى. إن مؤمني القرن الواحد والعشرين في حاجة ملحة لإعادة تأسيس إيمانهم على خطاب إسلامي مختلف.

من هذه الزاوية فإن التجديد يجب أن يشمل ثلاثة أبعاد في الفكر الإسلامي، وهي : العقيدة، والفكر التربوي، والتشريع الإسلامي بما في ذلك الثقافة السياسية والرؤية للعلاقات الدولية.

إنها حلقات مترابطة فيما بينها، كل حلقة تؤدي إلى الأخرى وتؤثر فيها بطريقة جدلية. فهناك أكثر من ضرورة لتحرير عقائد الإسلام سواء من صبغتها التجريدية المتأثرة بالفلسفة اليونانية، أو إخراجها من القولبة الصارمة للمدرسة السلفية. ويكفي استحضار القيم المعاصرة مثل الحرية والعدل والمساواة، حتى ندرك بأن العقائد الإسلامية يجب أن تقرأ من جديد في ضوء هذه القيم الإنسانية، وأن يتم تخليصها من عشرات المؤثرات التاريخية التي كبلت الإنسان المسلم، وحولت العالم الرمزي للإسلام إلى عالم مليء بالسحر والخرافة والقيود التي ما أنزل الله بها من سلطان. فلكي يشعر المسلم بأنه كائن حر، عليه أن يؤسس علاقة مفتوحة مع خالقه باعتباره مصدر الحرية المطلقة، وأن يعتقد بأن الآخرين سواء الذين يعيش معهم تحت سقف مجتمعي وجغرافي واحد، أو الذين يختلفون معه في اللون والدين والجنس هم أيضا كائنات حرة من حقهم أن يتمتعوا بحقوقهم كاملة.

العلاقة بالآخر: قضية ذات أولوية

إن قضايا التجديد الإسلامي متفرعة وكثيرة، وهي تختلف من مرحلة تاريخية إلى أخرى. ولكن سنقف عند إشكالية، ازدادت حدة مع تنامي ظاهرة العودة إلى التدين. ونقصد إشكالية العلاقة بالآخر. فرغم أن هذه المسألة ليست بالجديدة، حيث ظهرت مع الأسئلة الأولى التي طرحها فكر النهضة وتولدت عن المقارنة بين نهوض الغرب وتقهقر الشرق، غير أنها عادت لتفرض نفسها من جديد مع تصاعد حدة التوتر في علاقة المسلمين بغيرهم من الغربيين واتساع دائرة تدخل الدول الكبرى في الشؤون العربية والإسلامية. وإذ أسهمت التوترات السياسية ونزعات الهيمنة الغربية والأمريكية في تغذية مشاعر الرفض والإحساس بالضيم والاضطهاد، إلا أن السنوات الأخيرة كشفت عن عودة الرؤية الكلاسيكية للعالم التي يعتقد أصحابها بأن الانتماء الديني هو المحدد لطبيعة العلاقات الدولية بين الشعوب والأمم وحتى بين الأفراد.

وخلافا لما يظن البعض فإن هذا الإشكال ليس مطروحا فقط داخل الدائرة

الإسلامية، حيث كشفت أحداث السنوات الأخيرة عن تأثر سياسات الكثير من الدول والحكومات الغربية بالخلفية الدينية التاريخية التي لا تخلو من عنصرية ونظرة استعلائية وجنوح نحو الإقصاء والوصاية. لقد لاحظ المؤرخ وجيه كوثراني أن السنوات الأخيرة، وتحديدا منذ سقوط الاتحاد السوفياتي وصولا إلى الحادي عشر من سبتمبر، إن الخطاب السياسي العالمي «ولا سيما الأمريكي قد طغت عليه مفردات ذات خلفيات دينية وتاريخية وثقافية ..كما ظهرت خطابات تستخدم التاريخ والفلسفة والإثنولوجيا بمناهج علمية لتخلص إلى صياغات سياسية تستشرف من خلالها طبيعة الصراعات ومسارات المستقبل في العالم كخطابي فوكوياما وهانتنغتون»[5].

لكن ظهور هذا النمط من الخطابات على الصعيد الدولي لا يبرر الوقوع في رد الفعل والانسياق وراء الذين يرددون القول بأن الصراعات الدولية حاليا هي صراعات دينية،، وأن المسلمين في حالة حرب مفتوحة مع اليهود والنصارى لاعتبارات تتعلق بالمعتقدات. فالتنازع الدائر على الصعيد الدولي له بالتأكيد خلفياته الثقافية وتداعياته، لكنه يبقى في الأساس صراع حول النفوذ الاقتصادي والسياسي. لهذا عبر (كوثراني) في نفس السياق عن خشيته من أن تؤدي السجالات العربية مع «الآخر» إلى منحى تبريري - دفاعي عن النفس، أو «نحوا هجوميا كلاميا من شأنه أن يطمس الجانب المعرفي بالنفس وبالآخر»[6].

يتم تصحيح العلاقات الإسلامية الغربية من خلال تحديد جوانب الخلاف والقواسم المشتركة في ظل المصالح الحيوية للأمة تشكل ضرورة استراتيجية ملحة، وذلك بعيدا عن حالات الالتباس والخلط الذي تتعمد القيام بها تيارات التطرف والإقصاء الموجودة داخل صفوف الطرفين. هذه الضرورة تقتضي القطع مع الدعوة التي لا يزال يطلقها البعض لرفض الحضارة السائدة بحجة كونها حضارة غربية. فأصحاب هذه الدعوة ينطلقون من موقف لا تاريخي، ويخلطون بين الثقافة والحضارة، ويتوهمون بأنه يمكن حصر الحضارة الحديثة داخل حيز جغرافي هو الغرب، ويتجاهلون بأن هذا «الغرب» أصبح منذ أكثر من قرنين جزء من «الذات».

لهذا، ونظرا لما أصبحت تشكله قضية الأقليات أو «الآخر المختلف من مخاطر حقيقية، أصبح من العاجل أن يوليها الفكر الإسلامي المعاصر ما تستحقه من جهد وعمق وجرأة حتى يصبح التعدد والاختلاف ضمن الوطن الواحد والأمة الواحدة جزء لا يتجزأ من الوعي العام بالمصير المشترك. ولن يحصل ذلك إلا إذا تمت إعادة النظر في هذه الإشكالية بعيدا عن المعطيات الفكرية والفقهية التي تحكمت في معالجتها خلال المرحلة الكلاسيكية من التاريخ العربي الإسلامي. فمسألة الأقليات كما ذكر عبد الحميد لرقش قد «تغيرت اليوم نوعيا في البلدان الإسلامية والعربية عموما كما في العالم»[7]. واعتبر أنه «إذا كانت مسألة الأقليات إلى تاريخ ليس بالبعيد مشكلة دول – لا يتدخل في شؤونها باعتبارها مسألة سيادية، فإنه مع التحولات الدولية، وبعد زوال نظام الاستقطاب الثنائي، أصبحت الدول شفافة وبدأ تبرير حق التدخل لحماية الأقلية».

إن تجديد العقائد الإسلامية من هذا المنظور سيؤدي بالضرورة إلى مراجعات لا تقل جذرية في مجال التشريع. فإذا كانت قيمة الحرية تفرض أن يصبح الإيمان بالله مقدمة لتحرير الإنسان على الصعيد الفلسفي، فإنها على الصعيد التشريعي لم يعد معناها النقيض للعبودية. وبالتالي لم يعد واردا على سبيل المثال الحديث عن قتل المرتد، واستتابة من بدا رأيه مغايرا للرأي السائد. لا يعني هذا تحريض المسلمين على الخروج من دينهم، ولكن هي دعوة لهم ليؤسسوا إيمانهم على القناعة الشخصية والعقلية والروحية العميقة. وبالتالي ربط عملية التشريع بالقيم الإنسانية العليا التي يجب أن تفهم باعتبارها المقاصد العليا التي جاء من أجلها الإسلام.

عندما تصبح العقيدة في تناغم مع قيم العصر، وتصبح التشريعات التجسيد العملي لتلك القيم، تجد وسائل التبليغ نفسها في حاجة ضرورية لكي تنسجم مع أسس المجتمعات الإسلامية الحديثة المستوعبة للديمقراطية والمعارف الإنسانية والعلوم الاجتماعية والتكنولوجيا.

هكذا يتبين أن التجديد أو الإصلاح المنشود هو مسار عام وشامل، ونزوع نحو

بناء رؤية جديدة للكون والإنسان والفرد والمجتمع. وما لم ينجز هذا النمط من الإصلاح الديني، ويتمدد اجتماعيا، وتستوعبه الجهات الوسيطة الناقلة للثقافة الدينية، فإن ظاهرة التدين ستبقى مهددة من داخلها قبل أن تكون مهددة من خارجها.

* * *

1 - ربجيس دوبريه، مقال تحت عنوان «ماهي الوساطة أو الميديولوجيا ؟» ترجمة «فوزي البدوي». الكراس الفكري لصحيفة الحرية. العدد 41. التاريخ 21 جوان 25.

2 - محمد أركون – «الإسلام أصالة وممارسة» – ترجمة د خليل أحمد – طبع في دمشق عام 1986م.

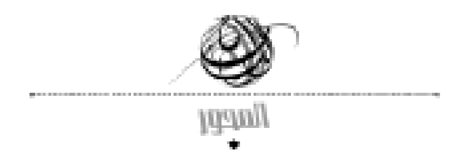
3 - وكالة «رويترز» وموقع إسلام أون لاين.نت 1، 7، 2005م.

4 - مرجع سابق، ص61.

5 - وجيه كوثراني : من كتاب «هويات فائضة .. مواطنة منقوصة» ، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2004م.

6 - المصدر السابق ، ص6.

7 - عبد الحميد لرقش ، أستاذ بالجامعة التونسية، قسم التاريخ.



المؤسسة الدينية في الإسلام موضوعاً للدراسة بين التمركز على الذات وأسر النموذج الغربي

عبداللطيف الهرماسي ◆

ما انفك النظر الفكري في طبيعة المؤسسة الدينية الإسلامية يثير الجدل وينتج اختلافات تبلغ أحيانا درجة انعدام التفاهم والتعارض الشامل بين موقفين حدّيين : موقف من يقرؤون وظائف هذه المؤسسة في ضوء أنموذج كوني مفترض تجسده الكنيسة المسيحية، خصوصا الكاثوليكية، وموقف من ينكرون بشدة كل محاولة للمقارنة أو التقريب بين الأنموذجين، وفيهم من يعترضون على تطبيق مفاهيم العلوم الاجتماعية لدراسة الإسلام التاريخي. ويبدو لأول وهلة أن الرهان في هذا الخلاف ينحصر في إبراز الحقيقة التاريخية أو أنه - على أقصى تقدير - خلاف بين دعاة الخصوصية الإسلامية، ومن يرفضون اعتبار الإسلام حالة استثنائية بالقياس إلى قانون مفترض يحكم عمل المؤسسات الدينية. في الواقع فإن هذا النزاع يُخفي رهانا آخر يتجاوز الماضي والتراث إلى الحاضر والمستقبل كما يتجاوز العلم إلى الأيديولوجيا: إذ يبدو كما لو أن «حسم» المسألة في هذا الاتجاه أو ذاك له نتائج سياسية ودينية وثيقة الصلة بالصراعات الدائرة حاليا، إما بتسويغ الدعوة إلى العلمانية وخاصة صيغتها القصوى : اللائكية بما تعنيه من فصل بين الدين والدولة، وحصر دور المؤسسة الدينية في الشؤون الروحية دون غيرها، وإما بإنقاذ أو استعادة دور الدين في توجيه كل من الشؤون الخاصة والعامة وتنظيم مختلف مناشط الحياة الاجتماعية.

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

المؤسسة الدينية في الإسلام : بين دعوى «الاستثناء الإسلامي» والإلحاق بالنموذج الكنسي

يتجاذب تَمَثُّلَ عدد من قادة الفكر في العالم العربي الإسلامي للهيئة أو المؤسسة الدينية في الإسلام موقفان إيديولوجيان متقاطبان يتجسمان، من جهة، في الموقف السائد لدى أهل الدين، والذي ينفي أن يكون ثمة في الإسلام «رجال دين» أو «سلطة دينية»، ومن جهة ثانية، في الموقف العلماني المكافح لفصيل من النخبة يضم عددا من المختصين في العلوم الاجتماعية والسياسية والقانونية ومن قادة الفكر والسياسة، لا يقف عند تأكيد وجود مؤسسات وسلطات دينية في الإسلام، بل يقرر وجود مؤسسة كنسية وكهنوتية كذلك به.

1- يُبْدِي أصحاب الموقف الأول نفورا إزاء كل محاولة لمقاربة المؤسسة الدينية الإسلامية باعتماد منهجية المقارنة القائمة على إبراز أوجه الشبه والاختلاف، ويدركون الخصوصية على معنى وجود «استثناء إسلامي»، أي تشكل الدين الإسلامي كحالة فريدة من نوعها، غير قابلة للمقايسة بغيرها، لا من قريب ولا من بعيد، وهو موقف يضع الدين الإسلامي في موقع اْلعَصِيِّ على كل محاولة للدراسة العلمية. ولنأخذ مثالا ينتمي إلى «الحد الأدنى» من هذه القراءة، وهو مفهوم «رجال الدين»، إذ يتم رفض هذا المصطلح بوصفه أجنبي المصدر، وخاصًّا بالكهان أو القساوسة في الدين المسيحي، أو من يقوم مقامهم في الديانات الأخرى. ويقدم لنا عبدالعزيز البدري عينة ممثلة لهذا التوجه عندما يذهب إلى أن «كلمة رجال الدين تحمل مفهوما خطيرا ومعنى فاسدا سقيما. وقد استطاع الكافر المستعمر أن يركزه عند المطبوعين بثقافته، بل وصل الأمر أن ردّدها بعض علماء المسلمين اليوم دون أن يدركوا حقيقة معناها. إن هذه الكلمة اصطلاح أجنبي، أطلقه الغربيون على القساوسة والرهبان والأساقفة، وَصْفًا لهم وتقريرا لواقعهم (حيث) استقل رجال الكنيسة بالسلطة الروحية واحتفظ السياسيون بالسلطة الزمنية (...) أما الإسلام فليس فيه رجال دين ولا رجال دنيا، فكل مسلم هو رجل من رجال الإسلام، والمسلمون جميعا أمام دين الإسلام سواء»، ثم يضيف : «وقد سمّى الإسلام الذين

تخصصوا في فهمه بالعلماء والفقهاء والمجتهدين»[1]. ولأجل معالجة هذه القضايا بأكبر قدر من الموضوعية، فلا مندوحة من الاستناد إلى علم اجتماع للأديان يكون متحررا إزاء كل المركزيات، ويضع مسائله في سياقاتها الاجتماعية التاريخية.

تنشأ كل مؤسسة عن ضرورة ضمان الاستمرارية، وتنبثق المؤسسات الدينية عن وجود ضرورة ورهان يتمثلان في مواصلة نشر الدين، أيّ دين، بين الناس والعمل على التزامهم بعقيدته وطقوسه وأخلاقياته، بما يستتبع ذلك من دعوة وتعليم وتكوين للمريدين أو الأتباع، ومن نشوء أقطاب مشعة. وبالنسبة لكل الأديان التي تجاوزت المرحلة البدائية أو التي لا تقف أهدافها عند البعد النفعي والعملي - تنشأ المؤسسة عن هذا التحوّل وتنمو بعلاقة بما يسميه ماكس فيبر سيرورة «العقلنة»[2]، أي النشاط الديني المتمثل في الصياغة المنهجية والنسقية لتعاليم العقيدة أو التقاليد المقدّسة، وتبسيطها وضبط وسائل حجاجها والدفاع عنها، بالإضافة إلى تنظيم الطقوس الدينية وضمان دوريتها ودوام ممارستها. ولا تستتبع عبارة «مؤسسة» في كل الحالات وجود تنظيم ظاهر ورسمي للمهام والمراتبيات، على الأقل في المراحل الأولى حيث يسود أسلوب العمل العفوي، ولكنها تقتضي بالضرورة وجود بنية أي شكل ما من العلاقات بين مختلف الأطراف المشاركة في العمل الديني. وتختلف بنية المؤسسة الدينية ومستويات وصيغ تنظيمها، فتتراوح بين الصلابة والمرونة وبين المركزية والتشتت. ولكن في كل الحالات لا يمكن للدعاة أو المبشرين بدين معيّن تبليغ مضمون الرسالة أو الرؤية الدينية الجديدة من دون تكوين سلك من الأتباع أو الأنصار، ومن دون إعادة الإنتاج الموسعة للجماعة الدينية الناشئة، وهو ما يتطلب قدرا أدنى من المراتبية ومن تقسيم العمل. وهكذا لا يتحقق النجاح والانتشار للدين، أيّ دين، إلا بإنتاج فئة تختص بمعرفةٍ أفضلَ للتعاليم أو بكونها قدوة للجماعة، فتكون هي الفئة المؤهلة والمأذونة للتحدث في الدين أو باسم الدين. ومهما كان مبدأ المساواة بين المؤمنين أمام الله أو مساواتهم في الدين حاضرا، وحتى في غياب سلك متخصص في شؤون العبادة أو محتكر لمعرفة «أسرار العقيدة»، وهو الشأن على العموم في الإسلام التاريخي، فلا مناص من ظهور فئة رجال الدين

كشرط لاستمراريته، ولا مناص من مأسسة الدين بضبط الطقوس وتوجيهها، وبضبط النص المقدّس الملزم وحفظه والاشتغال عليه فهما وتفسيرا واستخراجا لما فيه من تعاليم عقدية وتشريعات ومبادئ أخلاقية، والعمل على ممارسة المؤمنين لتلك الطقوس والتزامهم بتلك العقائد، وتطبيقهم لتلك التشريعات وانضباطهم لتلك المعايير الأخلاقية، ولا مناص أخيرا من ظهور الاختلافات وحتى النزاعات حول تأويل النص المقدّس وأوجه تطبيقه على حياة الناس وأوضاعهم المتنوعة ومشاكلهم المستجدة مع ما يصحب ذلك عادة من انقسام «الجماعة» الدينية بين التيارات والمذاهب والطوائف، ومن تبلور مصالح دينية متعارضة.

ضمن هذا الإطار العام المستخلص من تاريخ وعلم اجتماع الأديان، وقبل عرض ومناقشة القراءة اللائكية لتاريخ المؤسسة الإسلامية - من المفيد أن نشير إلى بعض السمات التي ميّزت رجال الدين المسلمين في المراحل الأولى من تشكل هذه الفئة، وقبل تبلور التصوّف وظهور ما يعرف بالأولياء والطرق الصوفية.

لاشك أن من الأسباب التي جعلت الثقافة الإسلامية الموروثة لا تعرف مفهوم «رجال الدين» أن الأمر يتعلق بمجتمع يطالب فيه كل من بلغ سن التمييز أن يعرف «المعلوم من الدين بالضرورة»، وأن يكون قادرا على فهم كلام الله، وأن يعمل بما أوجبه وينتهي عما نهى عنه، كما يتاح فيه لكل من يحفظ بعضا من القرآن ويعرف قواعد الطهارة والصلاة أن يؤم الناس طالما لم يوجد من هو أعلم منه. وبالمقابل فقد شاع استخدام مصطلح «الفقهاء» أو «العلماء» للإشارة إلى النخبة الدينية، أي الشريحة المتمكنة من علوم الدين ومستلزماتها، وهي علوم المقاصد من تفسير، وقراءة، وحديث، وفقه، وأصول للفقه، وأصول للدين. بالإضافة إلى علوم الوسائل من لغة، ونحو، وصرف، وبلاغة، وميقات. وفي مجتمع يمثل فيه الفكر الديني الرؤية السائدة للكون، وتحتل قيمه وشريعته مكانة المركز في تأسيس الاجتماع المدني، كان من الطبعي أن يتبوأ العلماء منزلة مركزية في حياة المجتمع وسير مؤسساته، وأن يشكلوا واسطة - بالمعنى الذي سنوضحه عقب هذا - بين المدوّنة المقدّسة للقرآن

والسنة وجمهور المسلمين. ذلك أن الانتقال من مستوى الفهم الشخصي للنص إلى القدرة على تعليم الدين وإنتاج المادة الدينية من تفسير أو تحقيق للنص أو استخراج للأحكام... إلخ، كل ذلك يقتضي توفر الكفاءة العلمية، إلى جانب التقوى، ويرفع من تتوفر فيهم هذه الصفة إلى مستوى السلطة الدينية والعلمية، أي السلطة المأذونة اجتماعيا للقيام على شعائر الدين وتعليمه، والاجتهاد في تطبيق تعاليمه على الأحوال المتغيّرة.

هذا الدور المتميّز لرجال الدين، وللصفوة منهم على وجه الخصوص عيّن لهم في إطار النظام الاجتماعي الإسلامي جملة من الوظائف في مقدمتها :

- الوظيفة الروحية والعبادية من غرس للإيمان وتعاليم الدين والسهر على القيام بفرائضه واجتناب نواهيه.
- وظيفة التعليم والإرشاد والإنتاج في مختلف مجالات المعرفة الدينية.
- الوظيفة التشريعية المتمثلة في الاجتهاد في استنباط الأحكام التي يحتاجها المجتمع المسلم وأفراده سواء في حقل العبادات أو المعاملات.
- وظيفة الاحتساب أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبة الأخلاق العامة.
- وظيفة القضاء.
- وظيفة نصح الحكام وتقديم المشورة.

وبذلك يتضح أن العلماء شكلوا هيئة أو مؤسسة بأوسع معاني الكلمة، بما أنها لم تتخذ شكل تنظيم يجمع صفوفهم، وأن هذه المؤسسة العالمة كانت تتمتع بسلطة اجتماعية واسعة تغطي المجالات الدينية والفكرية كما تمتد إلى العديد من الأنشطة المدنية أو الدنيوية المؤطَّرة بقيم الدين وتوجيهاته.

2- عند هذا الحد يطرح التساؤل عن طبيعة السلطة الدينية التي مارستها هذه المؤسسة العالمة وكذلك أشكال السلطات الدينية الأخرى التي أفرزها الاجتماع الديني الإسلامي، وهو تساؤل يضعنا أمام القراءة العلمانية المكافحة لبعض المثقفين العرب كما يقودنا إلى الرؤية المركزية الغربية التي لم يقدروا على الفكاك من أسرها.

سنقدم أنموذجين مختصرين من هذه القراءة، أحدهما لباحث من المشرق العربي، وثانيهما لباحث من المغرب العربي، وكلاهما من كبار المثقفين العرب، وممن نعتز بإسهاماتهم في إثراء حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية والقانونية، رغم اختلافنا معهما في جوانب من قراءتهما للموروث الديني.

يعتبر الباحث السوري عزيز العظمة أن «العلماء لم يكونوا نتاجا لفعاليات اجتماعية بحتة، بل مؤسسات علم رسمية متمايزة عن المجتمع، أعدت العلماء واستصفت الدولة منهم أرباب الوظائف (...). إن الجهاز الإداري للهيئة الدينية – القانونية يشكّل بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية كنيسة دولة يترأسها قاضي القضاة، وينتمي إليها القضاة ونوابهم، ومن يعيّنهم القضاة في الوظائف العبادية من إمامة وخطابة، وفي الهيئة الإدارية كهيئات إدارة الأوقاف والتصرف بأموال الأيتام والقُصَّر، والإشراف على الهيئات التربوية المتعلقة بهذه المؤسسة، أي المدارس ودور الحديث وتعيين مدرِّسيها، ثم الإشراف العام على سير المؤسسات العبادية الصوفية، أي الطرق والمباني العبادية والتربوية التابعة لها، والمصادقة على انتخاب شيوخها». ويضيف العظمة أن هذه الهيئة الدينية – القانونية، أو «السلك الكهنوتي – القانوني» كما يسميها في موضع آخر «سيطرت على نظم التربية والعبادة والقانون تماما كما سيطرت الكنيسة عليها في أوروبا (...) وقد ابتدأت هذه السيطرة الإدارية التامة منذ العهد السلجوقي في بغداد، والعهد الأيوبي في مصر، واستحكمت في العهد المملوكي برعاية من الدولة، ثم استمرت – وبإحكام أكبر وترتيب ونظام في الدولة العثمانية – إلى أن انفصلت الدولة العثمانية ثم الأقطار العربية المستقلة عن كنيستها انفصالا تربويا وقانونيا»[3].

وحول الموضوع نفسه يرى الباحث التونسي عياض بن عاشور أنه «من الخطأ افتراض التعارض الجذري بين مسيحية كدين له كنيسة، وإسلام بلا كنيسة. فالإسلام أيضا له كنيسته العالمة والشفيعة والمراتبية والشرعية، والعلماء يشكلون هيئة كنسية، ولا ينبغي لخصوصيات هذه أو تلك أن تنسينا هذا الأمر، فهنا وهناك يوجد احتكار لتأويل الكلام المقدّس وتوسّط بين إرادة الخالق وفعل الإنسان. إن

الفقيه هو الذي يبيّن السبيل القويم، والمؤمن العادي – حتى وإن كان عاقلا وحسن التقدير – يعتبر نفسه مقيّدا بكلامه. فمن الواضح أن من يقلّد مذهبا معينا يجعل من إمامه وسيطا بينه وبين الله». كذلك يعترف هذا الباحث بأن التشفع أو التوسّط لا يكتسي في الإسلام الكثافة الرمزية نفسها ولا يحتل المكانة نفسها في المجتمع الإسلامي بالقياس إلى المسيحية، لكنه يؤكد صعوبة إنكاره كظاهرة[4].

هناك إذن ثلاثة إسهامات نموذجية في علم اجتماع الأديان صدرت عن علماء يجمع بينهم الموقف الفلسفي الإلحادي وتفرق بينهم الأصول والتراثات الاجتماعية – الدينية. فدوركايم كما هو معروف ينحدر من عائلة يهودية، وفيبر من عائلة بروتستانتية، وبورديو من وسط كاثوليكي، ومع ذلك فلا العنصر المشترك ولا الأصول المختلفة حالت دون التقاء الثلاثة في تحليل الأنساق والمؤسسات الدينية بالاعتماد على أنموذج كوني مزعوم هو أنموذج الكنيسة المسيحية، بل الكاثوليكية (وللعلم فإن ماركس أيضا اعتبر المسيحية وحدها دينا كونيا). وإذا كان لذلك من مدلول، فهو ما تكشف عنه هذه التنظيرات من قوة النزعة المركزية الغربية وحضور الإرث المسيحي والرمزية المسيحية في قلب النظريات الاجتماعية الحديثة. وإزاء واقع الهيمنة العالمية للمركز الغربي لإنتاج العلوم الاجتماعية فهل نستغرب وجود باحثين عرب يشتغلون بالأدوات ذاتها ؟ لننبه إلى أن غرضنا ابعد ما يكون عن التشهير بشخص هذا المفكر أو ذاك، بل يندرج في إطار عمل علمي لا يمنع فيه الموقف النقدي من الالتزام بأخلاقية البحث. إن ما نهدف إليه هو إبراز ظاهرة اجتماعية ثقافية تعرفها مؤسساتنا ونخبنا الفكرية والعلمية، وما النموذجان اللذان عرضناهما عن تحليل مثقفين عرب للمؤسسة الدينية في الإسلام إلا عينتان لممارسة نختلف معها رغم تقديرنا لجهود أصحابها في مجال التنوير الفكري والكشف عن مواطن وأسباب القصور في تعاطينا مع تراثنا الفكري. وعلى أساس هذا التوضيح ننتقل إلى مناقشة العينتين اللتين تم عرضهما.

الإسلام التاريخي ومفهوم الوساطة

يتعين ابتداء التمييز بين مفاهيم وظواهر غالبا ما يقع الخلط بينها، نعني بذلك وظيفة التوسّط والوظيفة الكهنوتية، وظاهرة احتكار التأويل الشرعي للنص المقدّس: فقد تجتمع هذه الأبعاد في مؤسسة واحدة أو في يد واحدة وقد لا تجتمع، ومن هنا تأتي أهمية التفريق بينها. وسنضع أنفسنا في دائرة ديانات الوحي ونجعل من الإسلام التاريخي والمعيش مصدرنا الرئيس للتمثيل على ما نقرره.

ويتمثل مقترحنا الأول في أن مفهوم التوسّط بين القوة المقدّسة والمؤمنين يشير إلى ثلاث فئات من الوقائع ومن ثم ثلاثة مستويات من الوساطة :

1- ينبع المدلول الأول من كون المقدّس لا يتجلى مباشرة للبشر بل عن طريق وسيط، وفي ديانات الوحي فإن الوسيط هو النبي الذي يبلغ الوحي، ويمكن القول أيضا بأن الكتاب المقدّس يحتل موقع الوساطة بما أنه يتضمن فحوى الخطاب الإلهي. بهذا المعنى فإن وجود الوسيط يتنزل منزلة الضرورة ولا يمكن الادعاء بأن دينا لا يعرف هذا النوع من الوساطة.

2- إن الوحي ما إن ينقل شفويا أو يسجل كتابيا ويتداوله المؤمنون حتى يصبح موضوعا للتفسير والتأويل، أي السعي لفهم معانيه وتطبيق تعاليمه وتبليغها. وتستدعي المحافظة على هذه الرسالة ونشرها وشرح مضامينها بالضرورة وجود فئة معترف لها اجتماعيا بالكفاءة في هذا الميدان وهم رجال الدين. فكل عمل من قبيل تجميع التراث المقدّس وتفسيره وصياغته في عقائد ومعايير أخلاقية وأحكام تشريعية فهو وساطة. إلا أن طبيعة هذا الصنف من الوساطة تختلف عن الحالة الأولى، وكذلك عن الحالة التي ستلي : فعالم الدين هنا لا ينقل عن الله أو عن مبعوث من ملائكته، وبالتالي فإن وساطته ليست بين الله والعباد، وإنما بين الكتاب المقدّس وبينهم. هذا على الأقل من حيث المبدأ، وفي هذا المعنى يندرج ما قام به أهل السلف من المسلمين والعلماء السنة والإباضية وكذلك الشيعة – من دون الأئمة الذين نسبت إليهم العصمة – واعتبروه ضمن دائرة الاجتهاد

العقلي البشري في فهم كلام الله. وسنعود إلى هذا النوع من الوساطة الذي اتخذ في بعض الظروف والحالات طابع التفسير الملزم بل أعطى لنفسه سلطة في التشريع من موقع ادعاء المعرفة بحقيقة المراد الإلهي.

3- أما المدلول الثالث للوساطة فيرتبط بتلك الظاهرة التاريخية التي عرفتها ديانات قديمة على غرار الفرعونية والبابلية والإغريقية كما عرفتها اليهودية والمسيحية. عنينا بذلك مؤسسة الكهنوت كإطار عارف بالأسرار المقدّسة، ومكرّس بمقتضى طقوس محددة ومحتكر لسلطة الاتصال بالقوة المقدّسة، في هذه الأديان تشمل الوظيفة الكهنوتية سلطات الكهانة وتعليم الشرائع وتقديم القرابين كوسيلة للارتباط بالإلهي. فالكاهن هو الذي يضمن صلاحية الضحية وفعاليتها التشفعية. أما في الإسلام فكل مسلم يستجيب للشروط المطلوبة من ناحية العقل والطهارة يمكنه أن يؤم الناس ويعقد الأنكحة ويذبح الأضحية. ولذلك يلاحظ محمد أركون أنه «لا يوجد كهنوت في الإسلام حيث إن كل مؤمن في تواصل مباشر مع الله»[5].

على أنه ينبغي من وجهة نظر علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الدينية التمييز بين «الإسلام العالم»، و«الإسلام الشعبي» في معالجة أدق لهذه المسألة. من البيّن أن المؤسسة العالمة لا تعرف فئة من رجال الدين الذين يتعاطون «الأسرار المقدّسة». وينطبق ذلك على كل الوظائف الدينية بالمعنى الاجتماعي لهذه العبارة، ومن بينها الوظيفة الطقوسية المتمثلة في إمامة الصلاة. فالأئمة لا يتلقون أية أسرار، وتقديمهم على غيرهم يعود إما إلى معرفة أكثر بالدين وإما إلى عامل السن، وأحيانا لاعتبارات خاصة بالحكام في حالة الأئمة المعيّنين. كما أنهم ليسوا مكرسين بمعنى أنهم لا ينذرون حياتهم لله، خلافا للكهنة، وهم أشخاص يمارسون حياة عادية فيتزوجون ويعيشون من ثمرة عملهم في أنشطة اقتصادية أو تعليمية وما إليها، وكذلك لا يعاملون كشخصيات مقدّسة حتى وإن كانت لهم مهابة وحرمة. إن الإمام يرمز بالأساس إلى وحدة الجماعة الدينية ويمكن القول بأنه لا يكتسب قداسة إلا خلال اللحظات التي يصلي فيها بالناس، وهو في ذلك لا يختلف جوهريا عن حالة المصلي

صلاة جماعية أو فردية. فقدسيته هنا متأتية في الحقيقة من قدسية الموقف : بما أنه في حضرة الله. ويختلف الأمر بالنسبة لما يعرف في أدبيات العلوم الاجتماعية بالإسلام الشعبي، وهو مصطلح غير دقيق، ويشير بالخصوص إلى ظاهرة التقرب للأولياء ممن تنسب لهم البركة والقدرة على إتيان الكرامات، والتوسّط لقضاء الحاجات. فمنذ عدة قرون دأبت فئة غير قليلة من المسلمين من أتباع التقليد السنّي على التقرب لهؤلاء «الصلحاء» بزيارتهم وتقديم النذور إليهم وزيارة مقامات أو أضرحة الموتى من بينهم، حيث توقد الشموع وترتفع أصوات التضرّع والتوسل إليهم. ومعلوم أن الفقهاء واجهوا هذه المعتقدات والممارسات بالإنكار عند ظهورها، وأن الاتجاه السلفي مازال يعتبرها بدعاً ضالة. ولكن الهيئات العالمة انتهت في الغالب إلى التعايش معها، بل إن عديد العلماء، في منطقة المغرب العربي خاصة، انتموا للطرق الصوفية علما بأن الكثير من مؤسسيها ومشايخها كانوا يعتبرون في عداد «الصلحاء».

ومما هو جدير بالإشارة أن التصوف اقترن في الأصل، أي في مرحلته الفلسفية بفكرة نفي الوساطة من الأساس، وإمكانية مشاهدة الله بالقلوب دونما حاجة إلى الوحي ومبلّغه. وكانت المفارقة أن هذا التصوف بتخليه عن فكرة الحلول وتحوله إلى طرق ذات عمق شعبي وتضخيمه لظاهرة الكرامات أدى إلى انتشار الاعتقاد في الأولياء وفي قدرتهم على التوسّط. أما فيما يتعلق بالإسلام الشيعي، فنجد ظاهرة الإمام الذي تنسب إليه العصمة ومعرفة الغيب والقدرة على إتيان المعجزات، وهو كما أثبته المؤرخون الأصل الذي حاكاه المتصوفة. ولكن منذ غيبة الإمام أصبح فقهاء الشيعة هم الذين يتولون تفسير النصوص، بحيث يوجدون عمليا في الوضع نفسه الذي عليه بقية علماء المسلمين.

وفي ضوء ما سبق يتبين لنا الخلط الذي وقع فيه عياض بن عاشور عندما أكد أن الإسلام له كنيسة وبنى هذا التأكيد على وظيفتي «التشفع» و «احتكار تأويل الكلام المقدّس» اللتين نسبهما للعلماء، ثم راح يبحث عن سند لما ذكره في فقرة صغيرة وردت بكتاب «الذخيرة» لشهاب الدين القرافي. في تلك الفقرة يقول القرافي عن إمامه في المذهب مالك بن أنس أنه أملى في كافة فروع الفقه بخلاف الأئمة

الآخرين الذين أفتوا فيما دون ذلك «وقام أصحابهم بتخريج بقية مذاهبهم على ما يناسب أقوال أئمتهم»، ثم يضيف : «ولا خفاء أن من قلّد مذهبا فقد جعل إمامه واسطة بينه وبين الله -تعالى- وسكون النفوس إلى قول الإمام القدوة أكثر من سكونها إلى أتباعه بالضرورة»[6]. فعياض بن عاشور الذي أورد الفقرة الأخيرة في مقاله الصادر باللغة الفرنسية قام بخلط مضاعف. أوّلا عندما افترض وجود تطابق في المعنى بين مفهوم «التشفع» و «الشفيع» ومفهوم «التوسّط» و «الوسيط»، فنسب إلى القرافي ما لم يقله من أجل تأكيد ما ذكره عن التشفع لدى العلماء، وثانيا عندما اختزل مفهوم الوساطة إلى بعد واحد من أبعاده وهو الوساطة الكهنوتية التي غايتها التشفع، والحال أنه لا يمكن فهم الوساطة التي تحدث عنها القرافي إلا بالمعنى التام لقيام العالم بتفسير النص المقدّس، مما يندرج ضمن الاجتهاد العقلي، حتى وإن كان كلامه عن توسط إمام المذهب بين المقلد والله - يفتقر إلى الدقة.

حول احتكار تفسير النص المقدّس :

1 - المنظومة الفقهية وسلطة التحليل والتحريم

لو أخذنا بعين الاعتبار ما تقدم فإن كل قول في التفسير أو الحديث أو الفقه يقرؤه المسلم أو يسمعه يحتل موقع الوسيط بين الكتاب المقدّس وذلك المسلم، وعليه تصبح المسألة متمثلة فيما إذا وجدت نزعة لاحتكار حق تفسير الكلام الإلهي وبالخصوص ما إذا كانت هناك هيئات قد نجحت في فرض شرعية احتكارها. سوف نتعامل مع هذه القضية بأكثر ما يمكن من التجرد العلمي، ولن ننطلق من موقف مسبق يؤكد أو ينفي وجود مثل هذه الظواهر، كما أننا في تطرقنا للمذاهب والفرق الإسلامية سنتوخى الحياد. فمقالنا ليس بحثا دينيا وإنما هو بحث في علم الاجتماع الديني الذي نحاول البقاء ضمن حدوده والانضباط لقواعده. وتفاديا للإطالة والتشتت نقترح الانطلاق من المرجعيات الخاصة بالإسلام السنّي.

أول هذه المرجعيات هو الإجماع. وقد جاء المفهوم ليعبر عن إرادة تشكيل سلطة سيادية عليا ملزمة تنضاف إلى القرآن والسنة، أي سلطة اجتهاد جماعية ينضبط لها

المسلمون. ولكن المشكلة كانت ومازالت تكمن في الاتفاق على تعريف مكونات الإجماع وشروطه، بل تتجاوز ذلك إلى إمكان تحققه أصلا. فمن المعروف أنه لم يحصل توافق داخل أهل السنة حول ما إذا كان الإجماع المقصود هو إجماع الأمة أم إجماع علمائها، وهل هو إجماع الصحابة أم إجماع علماء كل عصر، وما إذا كان إجماع عصر ما ملزما لمسلمي العصور اللاحقة، كما لا يوجد اتفاق على حصر ما أجمع عليه الصحابة، باستثناء أحكام قليلة. ومن المعلوم أيضا أن الظاهرية من أهل السنّة أنكروا إمكانية الإجماع، وأن الشيعة ينكرونه إلا إذا كان الإمام داخلا فيه، وأن بعض وجوه الفكر المعتزلي رفضوه. وبسبب عدم وجود الإجماع يصبح من المتعذر الحديث في هذا المستوى عن هيئة محددة تحتكر تفسير النص المقدّس. والواقع أن السلطة المسلم بها للإجماع من قبل السنّة ليست سوى تلك التي يريد التيار السائد داخل الإسلام السنّي إسباغها على تراث السلف أو على المحاولات المعاصرة للاجتهاد الجماعي في نطاق مؤسسات على شاكلة «مجمع الفقه الإسلامي» وهي هيئات بقيت بعيدة عن تمثيل العلماء وتحقيق إجماعهم.

أما المرجعية الثانية فهي مرجعية الاجتهاد. والاجتهاد له شروطه التي لا تتوفر لدى مجموع المسلمين، ولذلك أجاز الفقهاء تقليد عامة هؤلاء لخاصتهم وفي المقابل رأوا أنه ليس لمجتهد أن يقلّد مجتهدا آخر. وتطرح مكانة الاجتهاد وعمل المجتهدين مشاكل عويصة تضاف إلى تلك التي يطرحها الإجماع، علما بأن كلا منهما عمل ديني صادر عن البشر. فالاجتهاد نظر وتدبّر عقلي في الوحي لتطبيقه على واقع البشر المتغيّر، ولأنه عمل يقوم به الأفراد فهو باب للاختلاف، وإن كان لا يستحيل نظريا اتفاق المجتهدين على بعض المسائل المحددة. وفيما يخص المسألة التي نحن بصددها يتمثل الموقف النموذجي للفقيه في أن اجتهادات أئمة المذاهب والعلماء آراء ظنية في أغلبها و«لا يمكن أن يمثّل كلها شرع الله المنزّل على رسوله وإن كان يجوز أو يجب العمل بأحدها»[7]. ومن الجدير بالذكر أن المجتهد في عهد الصحابة كان يحجم عن تقديم اجتهاده بوصفه «حكم الله» أو «شرع الله» بل يقول : «هذا رأيي»[8]. ويذكر ابن قيّم الجوزية في الموضوع نفسه نقلا عن ابن وهب «سمعت مالكا يقول :

لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدركت أحدا أقتدي به يقول في شيء : هذا حلال وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون : نكره كذا، ونرى هذا حسنا»[9].

يتعلق الأمر هنا بمسألة الحقيقة، وتحديدا بحقيقة ما شرعه الله وحقيقة حكم الله، وبالعوامل الدافعة للقول في شيء أو فعل «أحله» أو «حرمه الله» تأويلا أو تقليدا، وبجواز ذلك من عدمه، وبالأسباب التي جعلت الفقه يجوّز، عمليا، التحليل والتحريم، مع السعي لإيجاد صلات بين هذه الأحكام والخطاب القرآني، وهي صلات اختلف الفقهاء في عدد منها مما جعل بعضهم يتهم الآخر بكونه «يشرّع». وكان النبي محمد ﷺ حدد موقفا واتجاها في هذه المسألة عندما حذر أحد أمراء جيشه من إنزال الخصوم على حكم الله قائلا له : «فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك»[10]، وهو نهي واضح عن اعتبار حكم المجتهد بمثابة حكم الله.

حول **احتكار تفسير النص المقدّس :**

1 - المنظومة العقدية ومقولة الحقيقة الواحدة :

من البدهي في مجتمع انبنى على أساس من رسالة دينية أن يكون القرآن هو المصدر الأعلى للحقيقة، مضافا إليه كلام النبي وأفعاله وما يمثله من قدوة. ولكن القرآن لا ينطق بذاته وكان لابد أن تطرح مسألة التأويل بعد ختم التنزيل وغياب النبي المبلغ والمفسّر له، وأن يتعامل المسلمون أفرادا وفئات مع مسألة الحقيقة انطلاقا من عالمهم الرمزي ومواقعهم ورهاناتهم. فما هي رهانات الأطراف التي انخرطت في نزاع طويل الأمد منذ اندلاع ما سمي بالفتنة الكبرى ؟ هل كان موضوعها توزيع الغنيمة والموارد الاقتصادية بشكل عام ؟ أم الجاه والنفوذ المتأتي من المكانة الدينية؟ أم الاستئثار بالحكم أو المطالبة بالمشاركة فيه ولو أدى الأمر إلى استخدام العنف ؟ أم الحفاظ على السلم الأهلية؟ ولو كان ثمنها التنازل لحكم العصبيات والقهر ؟ أم حقيقة دينية تسمو على كل الاعتبارات السابقة ؟ يبدو أن كل هذه الرهانات كانت

حاضرة ولكن ليس بالضرورة لدى كل الأطراف ولا بالدرجة نفسها. ومع أننا لا نميل إلى التقليل من وزن الاعتبارات الدنيوية وفاعلية الآليات التي ينتجها المجتمع للتسامي بها وإعلائها إلى مصاف الصراع حول الحقيقة، فإنه لا يمكن في نظرنا فهم الصراعات الدامية التي انطلقت بمقتل الخليفة عثمان، بما فيها الاقتتال بين الإخوة، إن لم نضع في الاعتبار عنصر الإيمان بحقيقة تعلو على روابط الدم في مجتمع بدأ بالكاد يتجاوز وعيه القبلي ويندمج في الجماعة الإسلامية الناشئة. ولقد كان لتلك الأحداث نتائج ثقيلة في مقدمتها انقسام الجماعة المسلمة - فيما يتجاوز المبادئ الأساسية المكوّنة لوحدتها الدنيا - إلى تيارات سياسية دينية وعقدية راح كل منها يطرح تأويله للحقيقة وتصوره لقضية الشرعية باعتماد أدوات محددة لاستنطاق النص القرآني وتوظيف الحديث النبوي كما يضيف إلى المبادئ والأصول التأسيسية مبادئ وأصولا ثانوية ويبلور عقيدة أو مذهبا خاصا به يدافع عنه ويقدمه بوصفه «المنهاج الحق» في فهم وممارسة «دين الحق».

معلوم أن الفتنة الكبرى وما تلاها من استيلاء بني أمية على الحكم قد قاد إلى تشكل جماعات دينية سياسية طرحت موضوع الإمامة من منطلقات مختلفة. فالمحكّمة، وهم الذين أطلقت عليهم السلطة ومن يعاضدها على المستوى الفكري اسم الخوارج، اعتبروا الإمامة أو الخلافة حقا لكل مسلم وليست مقصورة على قريش أو العرب وأكدوا على حق المسلمين في اختيار الإمام وعزله أو الخروج عليه عند الاقتضاء. وفي المقابل اعتبر الشيعة أن الله هو الذي يختار الأئمة، واحتجوا بما يعتبرونه وحيا إلهيا إلى النبي باختيار علي إماما، مستنتجين من ذلك حصر الشرعية في آل البيت - كما نسبوا العصمة إلى أئمتهم، وأمام صعوبة التدليل على ادعاءاتهم بالرجوع إلى صريح النص وجدوا تعويضا عن ظاهره في القول بالتأويل الباطني.

وإلى جانب النزاعات الأولى التي تمحورت حول الإمامة أو الرئاسة، أفرز الصراع أسئلة عقائدية تدور حول مسؤولية الإنسان عن أفعاله وحول حكم مرتكب الكبيرة، ثم آل الأمر في علم الكلام إلى طرح إشكالية المحكم والمتشابه وتحوّل أهل الاعتزال من الدلالة الظاهرة للنص إلى دلالته المجازية وتقديم العقل على النقل.

ومعلوم أيضا أن صياغة العقيدة السنّية جاءت متأخرة، وأنها تمت كذلك في خضم التنافس والنزاع على توجيه الجماعة المسلمة ومن خلال جدلية الديني والسياسي. لقد ظهر تيار من سموا أنفسهم بأهل السنة والجماعة كتعبير سياسي ديني عن الاتجاه الذي هادن سلطان بني أمية سواء من باب الخضوع للأمر الواقع أو اقتناعا بضرورة وقف النزيف والحفاظ على وحدة المجتمع المسلم. وفي ذلك السياق برزت مدرسة الحديث معتمدة سلطة الخبر المنسوب للنبي من أجل تبرير نزعتها الاجماعية وقولها بوجوب طاعة الإمام ولو كان جائرا. ورغم رفض رموز هذه المدرسة كمالك وابن حنبل اللجوء إلى علم الكلام والخوض في مسائله وتمسكهم بما كان عليه السلف، فقد تصدّى الاتجاه الأشعري للدفاع عن آراء السنة باستخدام سلاح الخصوم وتقاسم مع الموقف السلفي معظم الساحة السنّية.

المؤسسة الدينية الإسلامية بين الانتشارية والتنظيم البيروقراطي

حاولنا في الفقرات السابقة قراءة الواقع التاريخي للمؤسسة الدينية في الإسلام بالتمييز بين المفاهيم العامة والمفاهيم التاريخية والمفاهيم التي تحتل منزلة وسطا، وضمن الصنف الأخير تعاطينا مع مفهوم الاحتكار الشرعي لتأويل النص المقدّس مؤكدين ضرورة تنسيبه وربطه بخصوصيات الأديان والسياقات الاجتماعية التاريخية. وفي هذه الفقرة الأخيرة نتطرق إلى العلاقة بين سلطة المؤسسة الدينية وبنيتها التنظيمية من خلال المقارنة بين الأنموذج الكنسي والأشكال التنظيمية التي اتخذتها المؤسسة الإسلامية في المرحلة الثانية من تطورها.

ولعل خير ما نستهل به مناقشتنا للمتعلقين بكونية أنموذج الكنيسة التحليل الذي قدمه محمد أركون وهو كما نعلم من أبرز دعاة العلمنة فضلا عن امتلاكه للمعطيات المقارنة بين «مجتمعات الكتاب». يتطرق أركون في كتابه عن «العلمنة والدين» إلى ظاهرة إنتاج العقائد والقوانين المشتقة من الوحي وتشكلها ضمن سياج عقدي مغلق ينحصر داخله العقل البشري. وفيما يهم رجال الدين المسلمين أو الفقهاء يرى أنهم يتشكلون كسلطة عقدية، ويقومون بتفسير المصحف ليستخرجوا

منه الفقه أو القانون، واللاهوت أو علم الكلام، ولينجزوا منظومة أخلاقية ومؤسسات، ثم يضيف إثر ذلك : «الواقع أنه يوجد عدد من التفاسير بقدر ما يوجد من المفسرين، بل حتى من القراء، فالقراء أيضا مفسرون على طريقتهم الخاصة. وبهذا المعنى فإنه لا يوجد سياج مغلق. في الكنيسة توجد سلطة تسيطر بشدة على كل تفسير للنصوص، وأما في الإسلام فلا توجد، ويمكن للتفسير أن يجيء من أي شخص، ولكن عليه أن يسمع صوته ويقنع الآخرين، وإلا فإنه يبقى مع قراءته الشخصية دون أي تأثير على الأمة أو الطائفة»[11]. وفي تعليق على هذه الفقرة نقرأ لهاشم صالح وهو المترجم «الرسمي» لأركون وموضع ثقته ومتضامن مع فكره ما يلي: «هناك وزارة كبيرة في الفاتيكان لشؤون العقيدة الدينية والفتوى والاجتهاد، ولا يمكن لأي مسيحي أن يخرج عن فتاواها. أما في الإسلام فالأمور مختلفة من هذه الناحية، ولكن مع ذلك توجد مرجعيات كبرى للفتوى تفرض نفسها على الجميع سواء في جهة الإسلام السني أو الإسلام الشيعي. فممّا لا ريب فيه أن فتوى شيخ الجامع الأزهر أهم بكثير من فتوى أي مسلم عادي، وكذلك الأمر فيما يخص مراجع التقليد لدى الشيعة»[12].

لا يحتاج كلام أركون إلى تعليق، وفي المقابل يقتضي تعقيب مترجمه توضيحا. فمثلما رأينا يوجد في الإسلام تعدد للمرجعيات لا تعتبر اجتهادات أي منها ملزمة، إذ إن فتوى الفقيه لا تلزم إلا من استفتاه، وذلك خلافا لفقه القضاء. وعلى العموم من الصحيح أن فتاوى كبار العلماء لها وزن أكبر، وأن اتجاهات الهيئات الدينية في العقيدة والفقه كثيرا ما وجدت دعما من السلطات السياسية التي مارست ضغوطا لكي يتقيد الناس بها، ومع ذلك فليس من النادر أن تصطدم تفاسير وفتاوي كبار العلماء أو مجالس الشرع بمعارضة الجمهور من الفقهاء وعامة المسلمين، وانحيازه إلى فتاوي علماء أقل حظوة لدى السلطان، ولكنهم أكثر توافقا مع اتجاهاته أو همومه.

تبقى عناصر التحليل التي قدمها عزيز العظمة عن الجهاز الإداري للهيئة الدينية القانونية التي يعتبرها «كنيسة دولة» بسبب وجود سلطة دينية معيّنة من الحكام تتولى الإشراف على سائر الوظائف والمراتب الدينية، وما ذكره عن سيطرة هذا «السلك

الكهنوتي القانوني» – على حد تعبيره – على نظم التربية والعبادة والقانون. حول هذه المسألة كنا رأينا ضرورة المأسسة ونشأة المراتبيات في كل دين يطمح إلى الاستمرار والانتشار، كما لاحظنا اختلاف بنيات المؤسسة الدينية وأشكال تنظيمها. ففي الإسلام السني، ولدى الإباضية، وحتى في الإسلام الشيعي اللاحق لمرحلة «الأئمة المعصومين» اتسمت المؤسسة الدينية على العموم بطابع انتشاري. لقد تشكلت مرجعيات متعددة حول شخصيات ومدارس وأحيانا تحولت إلى تقاليد فرضت نفسها بفعل عوامل تاريخية وسوسيولوجية، ولكنها لم تقم بكل وظائف السلك الكهنوتي، ولا اتخذت صيغ التنظيم المعروفة لدى الكنائس. ولكن هل يبقى ما قرّرناه صحيحا باعتبار التطور الذي شهدته المؤسسة منذ عهد المماليك؟

لنلاحظ بادئ ذي بدء أن عزيز العظمة – وهو يتطرق إلى الإدارة التي يرأسها قاضي القضاة – تجاهل مغزى التفريق الذي أقامه تاج الدين السبتي بين العلماء كالمحدث والمفسر ونحوه وأرباب الوظائف كالقاضي والمحتسب والمدرّس. فقد أقرّ شكلا بوجاهة ذلك التمييز ثم ألغاه بحجة أن «كل أرباب الوظائف كانوا من العلماء» وهو ما يدعو إلى التساؤل : كيف يمكن أن نتحدث عن «كنيسة دولة» في مجتمع إسلامي ونستثني من صفوفها العلماء الذين ليست لهم صفة الموظفين أو الذين لا يقعون تحت سلطة موظفي الجهاز الديني ؟ ثم هل يصح اعتبار قاضي القضاة وبصورة آلية بمثابة السلطة الدينية العليا رغم وجود عديد العلماء الكبار المستقلين عن الهيئة الرسمية والذين يشكلون سلطات موازية أو معارضة (لنتذكر المثال الشهير لابن تيمية بما يمثله من وزن ديني وعلاقته النزاعية مع هيئة قاضي القضاة ؟).

ولنفترض الآن أن الشكل الإداري الذي اتخذه جناح من المؤسسة الدينية في عهد المماليك لم يكن سوى حالة انتقالية نحو شكل «مكتمل البناء» هو مؤسسة شيخ الإسلام العثمانية، وهو ما يفهم من كلام العظمة، فما هي الشروط التي حفت بإنشاء هذه المؤسسة وهل تصحّ المماثلة بينها وبين كنيسة الدولة ؟

يلاحظ وجيه كوثراني أن منصب مفتي العاصمة أو مفتي المملكة العثمانية ظهر في منتصف القرن الخامس عشر. ورغم أهمية هذا المركز والتقدير الذي يحظى به متقلده، فإنه لم يكن في بداياته طرفا ضمن أعلى هيئة سلطانية حاكمة وهي الديوان، خلافا لقاضي العسكر مثلا. وكان مفتي العاصمة في البداية جزءا من الحركة العلمية الدينية الناشطة ومن حالة الزهد والصوفية. وقد حدث التحوّل في أواسط القرن السادس عشر عندما سمّي أبو السعود أفندي شيخا للإسلام، وشغل هذه الخطة في عهد السلطانين سليم وسليمان القانوني، ومنذ ذلك الوقت تحوّلت وظيفة الإفتاء «من دور ذي طابع إسلامي اجتهادي ومستقل ومنفتح إلى دور ذي طابع إداري ومؤسسي منضبط داخل قوانين الدولة». من جهة ثانية، لم يكن حق الفتوى حكرا على المفتي الرسمي وظل يمارس علنا حتى نهاية مشيخة أبي السعود وربما بعده. أما في المرحلة اللاحقة فلم يقف الأمر عند إقفال باب الاجتهاد بل «تعداه مع تفاقم أزمة السلطنة ودخولها مرحلة التقهقر إلى حظر كل قراءة خارج كتب الأحكام الفقهية الناجزة»[13].

وعلى العموم يُسْتَخْلَصُ من تحليل هذا الباحث أن مشيخة الإسلام العثمانية كرست حالة من الارتباط العضوي بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، بل حالة من تبعية الأولى للثانية وتحوّلها إلى «سلطة إيديولوجية للنظام العام» و «سلطة بيروقراطية دينية تخاف الاجتهاد وتمنعه»[14].

أما عن هيكل هذه المؤسسة البيروقراطية فإن شيخ الإسلام يرأس هيئة العلماء في العاصمة، وهو الذي يتولى تعيين الفئة العليا منهم. وهو كذلك رأس الهيئة الإسلامية المؤلفة من مُفْتِي عواصم الولايات وقضاة المناطق والمدرّسين وأئمة المساجد السلطانية والدراويش من رؤساء الطرق الصوفية، وهو تنظيم استوحاه البايات والدايات العثمانيون في تونس والجزائر مع بعض التعديلات. ويبدو من هذا البناء الهرمي أنّ الدولة العثمانية تأثرت بموروث الكنيسة البيزنطية فأحدثت مراتبية رسمية داخل الإسلام السني مشابهة لنظام الكنيسة، إلا أن الشبه هنا شكلي وجزئي. نعم، لقد عرفت المجتمعات السنّية الخاضعة للسيطرة العثمانية وظيفة شيخ

الإسلام «والباش مفتي» ومجالس الشرع المكونة من المفتين والقضاة وفقا لانتمائهم المذهبي، إلا أن هذا التنظيم البيروقراطي لقمة المراتبية الدينية لم يكن يجد ما يضارعه في قاعدة الهرم، ولم يحل دون وجود نخب وسلطات دينية موازية ومستقلة. لذلك فإن الجزم بالتماثل بينه وبين السلك الكهنوتي ومؤسسة الكنيسة ليس سوى محاولة للتعسّف على الواقع وانشدادا إلى نموذج يبقى خاصا مهما ادعى الكونية.

* * *

1 - عبدالعزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، الجزائر، دار الأمة، ب.ت.، ص25-29.

2 - عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م، ص52-53.

3 - MAX WEBER, ECONOMIE ET SOCIETE, PARIS, PLON, 1971, P.473-474.

4 - YADH BEN ACHOUR, NORMES, FOI ET LOI, TUNIS, CERES EDITIONS, 1993, P.75-76.

5 - محمد أركون، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد، لندن، دار الساقي، 1990م، ص131-136.

6 - YADH BEN ACHOUR, OP.CIT., P.76

والفقرة موضوع النقاش وردت في كتاب «الذخيرة» المنشور من طرف كلية الشريعة بالجامعة الأزهرية سنة 1961م، ص33.

7 – وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، 1997م، ج1، ص88.

8 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

9 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1969م، ص40-41.

10- المرجع السابق، ص40.

11- محمد أركون، العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، لندن، دار الساقي، 1990م، ص86.

12- انظر هوامش الكتاب المذكور، ص130.

13- وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، بيروت، دار الطليعة، 2001م، ص66-71.

14- المرجع السابق، ص71-72.



النص القرآني وآفاق التأويل

عاطف جودة نصر ◆

لا يبدو تأويل النص القرآني بدعاً، فقد فتحت بعض الكتب آفاقا تأويلية، وتفضي هذه الآفاق إلى حقيقة تؤكد نشأة التأويل في تربة النصوص الدينية. فعند الربانيين من أحبار اليهود نجد قواعد ينبغي إتباعها عند معالجة نصوص من التلمود والمدراشيم، وذلك مما نجده عند فيلون السكندري إذ دوَّن قواعد تتبع عند التأويل المجازي، والتمييز بين المعنى الروحي والمعنى الحرفي. ويعد موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي المتوفى سنة 602هـ– 1205 م وريثا لهذا التراث التأويلي في الثقافة اليهودية، على نحو ما قدم لنا في كتابه «دلالة الحائرين»، وهو تأويل لكثير من المجازات والاستعارات التي وردت باللغة العبرية في الكتب والأسفار، أخذ فيه ابن ميمون من الأرسطية والأفلاطونية المحدثة.

وعلى هذا الحذو تفتحت آفاق تأويلية دارت الأناجيل في فلكها، لا سيما عند آباء الكنيسة الذين قدموا تأويلا رمزيا في ضوء مذاهب الإسكندرانيين من الآخذين بالأفلاطونية المحدثة. فعند ديونسيوس الأريوفاغي تم مزج اللاهوت المسيحي بالفلسفة الهلينية، كما تم وضع الأناجيل في سياق التأويلات الرمزية.

لم يظهر النشاط التأويلي للقرآن إلا عندما ظهر تيار التفسير بالرأي في مقابل التفسير السلفي بالمأثور. وبدا أن التيارين كليهما يؤولان إلى أفق لغوي تنقسم

◆ أكاديمي من مصر .

الدلالة فيه إلى وضع حقيقي ووضع مجازي، وهو انقسام يحيل إلى جملة من المعايير والقواعد التي ينبغي أخذها في الحسبان عند تبين المعنى في سياقه الحرفي وفي سياقه المجازي.

وقد عني المشتغلون بعلوم القرآن بإيراد معان متعددة لمصطلح التأويل، ففي الإتقان عقد السيوطي فصولا عند الحديث عن المحكم والمتشابه، وساق جملة من التعريفات لتحديد معنى التأويل عند حديثه عن المتشابه والتمييز بينه وبين الحكم، ومدار القول في ذلك عند المفسرين والأصوليين وفقهاء الحديث، وعلماء الكلام، الآية السابعة من سورة «آل عمران» وهي قوله -تعالى-: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾.

وقد فطن القدماء لما نطلق عليه اليوم المبحث السيمانطيقي المعنى بمعرفة دلالات الألفاظ، وذلك لشدة تعلقه بالتأويل، ذلك أنهم جمعوا المادة اللغوية من القرآن الكريم، وبينوا مصارفها ودلالاتها وحقول معانيها، فقوله -تعالى-: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾، آية1 من سورة هود، تشعر بأن القرآن كله محكم، وقوله: ﴿كتابا متشابها مثاني﴾، الآية3 من سورة الزمر، تشعر بأن القرآن كله متشابه، والجواب أن القرآن منه محكم ومنه متشابه، والوجه في الآيتين من سورة هود وسورة الزمر أن المراد بإحكامه إتقانه وخلوه من النقص والاختلاف، والمراد بتشابهه أن يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والإعجاز.

وقد عقد ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» باباً للمتشابه استهله بإيراد تساؤل يطرح إشكالاً يدعو للفحص والتأمل، إذ ما الذي أراد الله بإنزال المتشابه في القرآن وقد أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟ وراغ ابن قتيبة في الجواب إلى اللغة العربية من حيث إنها اللسان الذي به نزل القرآن إذ جاء بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء وإغماض

بعض المعاني، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي منها. ولو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفا يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة.

ومدار الإشكال على آية آل عمران التي طرحت على المفسرين والنحاة معضلة بحلها ينجلي الإشكال ،ووفق الآراء في قراءتها تتفرع المذاهب والاتجاهات، فمن وقف على قوله -تعالى-: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ نفى عن الراسخين في العلم معرفة المتشابه، ومن وصل القراءة لإفادة أن الراسخين يعلمون بتشابه القرآن، مع تخريج نحوي لفعل القول المسند لواو الجماعة (يقولون) على أنه في معنى الحال كأنه قال: والراسخون في العلم قائلين آمنا به.

وللمتشابه في اللغة العربية عامة وفي لغة القرآن خاصة حقول دلالية متنوعة تضم التشابه، والاشتباه، ويدخل في حيزها ما يسميه ابن قتيبة مشكلا. فمن باب المتشابه ما ورد في الآية الخامسة والعشرين من سورة البقرة في وصف ثمر الجنة، ﴿وأتوا به متشابها﴾ أي متفق المناظر مختلف الطعوم؛ وما جاء في السورة نفسها، آية 118، في وصف قلوب الكفار وأهل الكتاب ﴿تشابهت قلوبهم﴾ أي أشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة، وأما الاشتباه فيفضي إلى معنى التباس أمر بأمر بحيث لا نكاد نفرق بينهما، ويرد معنى التلبيس فيمن يشبهون الباطل بالحق، ويقال لكل ما غمض ودق إنه متشابه، ويلحق به المشكل لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله.

إن التمييز بين المحكم والمتشابه في النص القرآني يؤول إلى أن المحكم ما تنصرف الدلالة فيه إلى معنى واحد ظاهر مطابق حرفي، وأن المتشابه ينصرف إلى تعدد في المعنى ملجئ للتأويل الذي تشهد له قرائن السياق، وذلك أن اللفظ إذا فهم منه معنى بواسطة قرينة عدّ دالاً عند أصحاب العربية والأصول لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي.

عند هذا المنعطف تتكشف لنا العلاقة التي تربط التأويل بلغة المجاز، وهي علاقة نجدها عند من عالجوا النص القرآني بالتأويل من المعتزلة، سواء تعلق تأويل المتشابه بالصفات الإلهية أو بأفعال المكلفين، مما أثار جدلا متسع النطاق بين تيارين قويين تمثلا في الأشاعرة وفي المعتزلة من حيث مناط الاتفاق في مسائل، ومناط الاختلاف في أخرى، ولم يلبث تيار التأويل أن اشتد اندفاعه لدى الشيعة ولدى الصوفية.

إن نزول القرآن باللسان العربي من حيث إنه لغة الجماعة، يعني أن القرآن جرى على سنن الأساليب العربية التي يعد المجاز سمة من سماتها، لذلك تفضي هاتان المقدمتان إلى إنتاج صحيح مبرهن من الوجهة المنطقية، مؤداه أن في لغة القرآن مجازا، والمجاز ركن بل لعله حجر الزاوية لا في متشابه التنزيل فحسب، وإنما في لغة الكتب السماوية الثلاثة أيضا. هذا ما فطن له الشراح المفسرون وجماعات المتأولين من الربانيين من اليهود ومن آباء الكنيسة الأوائل، ومن العلماء المسلمين الذين امتد بعضهم بالتأويل إلى لغة الكتب السابقة لتخريج المجازات فيها وصرفها إلى طبقة من المعاني الثواني وفق بنيات أعمق من التركيب الدلالي المباشر. وإلى هذا المنحى اتجه ابن قتيبة في تأويل بعض آيات الأناجيل وتخريجها على لغة المجاز، وفي تأويل بعض الأقوال في التوراة، ملائما بين التأويل وبين عقيدة التنزيه – وعنده أن النصارى ذهبوا إلى أبوة الولادة في قول المسيح «يا أبانا الذي في السماء ليتقدس اسمك، «وقوله» إذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك». وفي التوراة أنه قال ليعقوب «أنت بكري». وتأويل ذلك أنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين كالأب الرحيم لولده، وكذلك قال المسيح للماء «هذا أبي» وللخبز «هذا أمي» لأن قوام الأبدان بهما، وبقاء الروح عليهما، فهما كالأبوين اللذين منهما النشأة، وبحضانتهما النماء. وفي التوراة أن الله برك اليوم السابع وطهره من أجل أنه استراح فيه من خليقته التي خلق، وليست الاستراحة على التأويل الاستجمام بعد نصب ولغوب، وإنما هي بمعنى الفراغ أو بمعنى القصد للشيء.

على هذا النحو يلتقي الشراح والمفسرون والمتأولون والفلاسفة ذوو النزعات الدينية عند صيد واحد، فالأنبياء، والرسل، والحكماء، والمتألهون، والعرفاء فيما أثر عنهم، وفيما نزل به الروح عليهم، نطقوا في طائفة من الكلام بالمجازات، تقريبا للمفهوم، وإنزالا للمعاني المجردة بواسطة الخيال في قوالب الصور المنتزعة من المدركات المحسوسة.

إن لتأويل القرآن الكريم في الثقافة العربية الإسلامية ثلاثة تيارات كبرى تتمثل في ثلاثة آفاق: أفق التصوف، وأفق الاعتزال، وأفق التشيع.

أما الصوفية فلهم اتجاه إشاري في فهم القرآن ليس بمعزل عن التأويل. وتطالعنا في الأثبات والمعجم تفاسير صوفية تنحو منحى التأويل، منها لطائف الإشارات للقشيري، وتفسير منسوب لسهل بن عبد الله التستري تلميذ ذي النون المصري، وتفسير لمحمد بن علي بن الحسين الحكيم الترمذي المتوفى سنة 320هـ/932م، ذكر الهجويري في «كشف المحجوب» أنه لم يتمه.

ولأبي عبد الرحمن السلمي صاحب طبقات الصوفية المتوفى سنة 420هـ/1021م حقائق التفسير، وقد قال الذهبي عنه في طبقات الحفاظ إنه أتى فيه بمصائب وتأويلات باطنية، وبانتهاء القرن الخامس الهجري ظهرت تأويلات صوفية للقرآن اندفع مدها، وأخذت تمتزج بتيارات وأفكار فلسفية مستوحاة من الأفلوطينية المحدثة، منها تأويلات القرآن لكمال الدين عبد الرزاق الكاشاني المتوفى بعد سنة 730هـ/1330م، وتفسير القرآن لأحمد بن محمد بن أحمد السمناني المتوفى سنة 736هـ/1336م، كان شيخ الزاوية النقشبندية، واقتصر في تفسيره على التأويل الباطن. ولعبد الرحمن الجامي النقشبندي الفارس المتوفى سنة 898هـ/1492م تفسير القرآن وتفسير الفاتحة، ولداود بن محمد الرومي القيصري المتوفى سنة 1751هـ شرح تأويلات بسم الله، وكشف الحجاب عن كلام رب الأرباب، ولعبد الغني ابن إسماعيل النابلسي المتوفى سنة 1143هـ/1721م مختصر ضياء القلوب في التفسير، ولفيض الكاشي أو الكاشاني المتوفى بعد سنة 1090هـ/1679م تفسير عنوانه «الصافي في تفسير كلام الله الوافي».

ويدل الفحص التاريخي والنقدي لأدب التأويلات القرآنية في دائرة العرفان الصوفي أن التأويل الصوفي بلغ أوج النضج والاكتمال على يد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة 638هـ/1240م، وذلك فيما بث من تأويلات في تضاعيف الفتوحات الملكية، وفي نصوص الحكم وفي غيرهما من إنتاجه الغزير. وقد نحلت له تفاسير وتأويلات هي من نتاج تلاميذه، أو من نتاج المتأثرين بمذهبه ومنهجه، ويبدو أن ابن عربي كان يصدر في تأويلاته للقرآن أو لشعره في الشرح الذي دونه على ترجمان الأشواق ووسمه بذخائر الأعماق عن مذهب واحد وهو مذهب نجد العناصر المؤلفة له في أمشاج الأفلوطينية المحدثة بعد مزجها بتجربة القراءة الاستبطانية، آخذا في ذلك بالمشترك اللفظي الذي ييسر الانتقال بين المعاني المتقابلة، فضلا عن تعسفه أحيانا في فرض اشتقاقات لغوية لا يخلو السياق معها من شطط واستطراد، واستعماله كثيرا من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى وردت في القرآن والحديث.

واتسعت عنده دائرة التأويل، فشرع في السفر الأول من الفتوحات في تأويل أحكام العبادات عن طريق الرمز والمعاني الباطنة، كأنه يذهب في ذلك إلى بيان أسرار الأحكام المتعلقة بالطهارة ونواقضها، وبالصلاة وهيآت قيامها والركوع والسجود فيها، والصوم والزكاة، وغير ذلك مما هو مبثوث في كتب أئمة الفقه. ومذهبه في تأويل العبادات أن يورد حكم علماء الشريعة، مبينا مناط الاختلاف بينهم في الأحكام، ومنتقلا من ذلك إلى بيان الحكم من جهة الباطن. ومن هذا القبيل كلامه في مسح الرأس وأنه من فرائض الوضوء، وبيانه اختلاف علماء الشريعة في القدر الواجب مسحه، أما حكم مسح الرأس من جهة الباطن والتأويل عنده، فلأن الرأس من الرياسة وهي العلو والارتفاع، وله جهة فوق، والله وصف نفسه بالفوقية لشرفها، فكان الرأس أقرب عضو في البدن إلى الحق لمناسبة الفوق، ولأن الرأس محل جامع حامل لجميع القوى المحسوسة والمعقولة المعنوية، ولكل قوة عزة وسلطان وكبرياء، فيمسح المتوضئ رأسه بالتواضع والإقناع لله.

ولئن كان ابن عربي يمثل في القرنين السادس والسابع الهجريين اكتمال مذهب التأويل الصوفي للترتيل، فلقد وضع بذور هذا التأويل الصوفي أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري، على حد ما يطالعنا في «مشكاة الأنوار». وقد حقق الكتاب وقدم له المرحوم أبو العلا عفيفي، وكان من بين ما قرره في تقديمه أن الكتاب ليس مجرد تأويل لآية النور من السورة الموسومة بهذا الاسم، وفي قوله -تعالى-: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ إلى قوله: ﴿ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ ذلك أن الغزالي لخص في تأويله فلسفة إشراقية كاملة، ونظرية في حقيقة الوجود، متبعا مذهبا حاكاه ابن عربي، وفي هذه الرسالة قابل الغزالي بين عناصر خمسة مشتقة من الآية وبين خمس مراتب روحية موازية هي أنوار تظهر المحسوس والمعقول.

فالروح الحساس في مقابل المشكاة لأن له أنوارا تنفذ من ثقوب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة. والروح الخيالي في مقابل الزجاجة؛ فكلاهما من أصل كثيف قابل للتصفية والترقيق والتهذيب، ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنتشر، كما تضبط الزجاجة نور المصباح وتحفظه من الانطفاء.

والروح العقلي في موازاة المصباح لأنه مركز الإشعاع العقلي كما أن المصباح مركز الإشعاع النوراني الحسي، والروح الفكري في موازاة الشجرة الزيتونة لأن زيتها أنقى الزيوت، والروح القدسي النبوي في موازاة الزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء، بلغت من الصفاء مبلغا بحيث تستغني عن مدد علمي خارجي. وعلى هذا الحذو تكلم الغزالي عن ثلاثة أصناف من المحجوبين، هم المحجوبون بالظلمة المحضة كالملاحدة والدهرية، وأرباب الشهوات والملاذ، والمحجوبون بنور تشوبه ظلمة، ومنهم عبدة الأوثان والكواكب، وعبدة النار من المجوس، ومنهم المجسمة والكرامية، وأصحاب الأدلة الفاسدة ممن يقيسون صفات الله على الصفات الإنسانية. أما المحجوبون بالأنوار المحضة فمنهم الفلاسفة المنزهون للصفات الإلهية، الآخذون بمذاهب أرسطو ممزوجا بمذهب أفلوطين.

وعند تلامذة مدرسة ابن عربي نماذج إضافية من التأويلات التي تتسق مع النص القرآني حينا، ويبدو في قدر منها كثير من التعسف والتكلف والالتواء حينا آخر. ومن نماذج هذه التأويلات ما نجده عند الكاشاني، فقد تأول الآية 189 من سورة البقرة وهي قوله -تعالى-: ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ بأن إتيان البيوت على هذه الهيئة مثال لإثبات الحظوظ والوجود ومثال لمحو الإضافات ومحق الذات والصفات، مع أن الآية لها سبب معلوم نزلت من أجله؛ فقد كان قوم من الأنصار إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا ولا دارا من باب، فإذا كان من أهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته يدخل منه ويخرج أو يتخذ سلماً يصعد فيه، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء، فكأن الآية خاصة بمباشرة الأمور من وجوهها، وعلى هذا النحو تصرف الآية بالتأويل عن المناسبة المخصصة التي من أجلها نزلت، إلى سياق مقطوع عن التاريخ الحدثي لكنه متصل بسياق آخر خارج عن المعنى الجمعي المتواطأ عليه، هو سياق التجربة الصوفية وما يساوقها من مصطلحات تدل عليها.

ومن ذلك تأول الكاشاني آية الأنعام الخاصة بنهي الأوصياء على أموال اليتامى عن إتلافه وأكله بالباطل، وأن ذلك إشارة إلى كف من يتعرض لعلوم النبي وأذواقه ومنازلاته إلا بالاقتفاء والأدب وحسن المتابعة، وهو تأول مستند إلى وصف النبي باليتم في سورة الضحى، ولا يخفى ما فيه من انصراف بالنص عن التوجيه الأخلاقي والتربوي للأوصياء على اليتامى، تحريا لتشريع الوصاية ووضعها في إطار الفضيلة، إلى تجربة فردية مغلقه على ذاتها، ليست أولى من التشريع وتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الوصي والموصى عليه.

أما المعتزلة فإن التأويل مذهبهم، وبه أخذوا عند معالجة النص القرآني، لذلك وسم أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري تفسيره «بالكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، ومن قبله القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني وهو شيخ الاعتزال وإمام المعتزلة في عصره، وقد سمى كتابا له بمتشابه القرآن، والمتشابه كما هو معلوم مجال التأويل ومناطه.

وذكر ابن النديم في الفهرست أن لأبي الهذيل العلاف المتوفى سنة 235هـ/849م كتابا في متشابه القرآن.

ومن أقدم من دونوا في التفسير على مذهب المعتزلة أبو بكر الأصم المتوفى سنة 326هـ/850م، وعبيد الله بن محمد المتوفى سنة 181هـ/797م، وأبو مسلم محمد ابن بحر المتوفى سنة 323هـ/934م، وأبو القاسم علي بن طاهر الملقب بالمرتضى المتوفى سنة 436هـ/1044م في كتابه «غرر الفوائد ودرر القلائد». وفي القرن السادس الهجري بلغ التأويل على مذهب المعتزلة أوجه على يد محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538هـ/1143م.

ولم يكن التأويل عنده بمعزل عن بيان النكت اللغوية والبلاغية، فضلا عن اتساق نزعته التأويلية مع القواعد والأصول الخمسة المعروفة لدى المعتزلة. وكان من طبيعة الأمور أن يثير مذهب المعتزلة بعامة ومنهجهم في تأويل القرآن بخاصة العلماء المتبعين مذهب أهل السنة.

وكان فخر الدين الرازي المتوفى سنة 606هـ/1209م، قد تصدى في تفسيره «مفاتيح الغيب» للرد على المعتزلة، وجاء من بعده قاضٍ مالكي من الإسكندرية هو أحمد بن محمد بن منصور بن المنير، المتوفى سنة 683هـ/1284م، وتعقب تأويلات الزمخشري في تعليقات طبعت على هامش الكشاف، وهي تعليقات تبين لنا – على حد قول جولد تسيهر – فرصة التعريف بموقف علم الكلام من قضايا الصفات الإلهية، ومشكلة الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وإمكانية رؤية الله من عدمها، إلى جانب قضايا أخرى كانت مثار خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في الفعل والاستطاعة، وفي الجواهر والأعراض، إلى غير ذلك مما يبدو عليه مسحة قوية من التأثر بالمذاهب الفلسفية.

ومما يبين اتساع الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة في الأخذ بمبدأ التأويل للنص القرآني أمثلة كثيرة من آيات القرآن الكريم، من ذلك قوله –تعالى– في سورة الكهف آية 28: ﴿ولا تُطِع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبَّع هواه وكان أمره فُرُطا﴾.

وكلام الزمخشري فيها هو بعينه كلام القاضي عبد الجبار في «متشابه القرآن» إذ قال في الآية: «إن الغفلة إذا استعملت فيها يفعله المرء من الجهل والتشاغل عن ذكر الله والطعن فيه لا تكون إلا مجازا.. وخروج الكلام على طريق الذم يمنع من أن يكون ظاهره ما قالوه (أي أهل السنة) لأن الله لو أغفل قلوبهم بأن منعهم من الإيمان بالذكر لما جاز أن يذمهم .. والمراد بذلك ما ذكره أبو علي (الجبائي) من أنه أراد: ولا تطع من صادفنا قلبه غافلا ووجدناه كذلك، كما يقال في اللغة ويمكن أن يراد بذلك أنا عرينا قلبه عن سمة الإيمان فبقي غفلا لا سمة عليه». هذا السياق عينه هو ما نجده عند الزمخشري في تأويله للآية، وهو تأويل رد عليه ابن المنير في حاشية الكشاف، موردا اعتراض أهل السنة الذين يسميهم المعتزلة بالمجبرة إلى جانب صفات أخرى كالحشوية والمشبهة. ويفهم من رد ابن المنير أن أهل السنة يضيفون فعل العبد إلى الله من حيث كونه مخلوقا له، إلى العبد من حيث كونه مقرونا بقدرته واختياره، ولا تنافي بين الإضافتين، والتأويل لا يصار إليه .

ومن أوجه الخلاف في التأويل النظر في الآية 17 من سورة الأنفال ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى وليبليَ المؤمنين منه بلاء حسنا إن الله سميع عليم﴾؛ فقتل الله الكفار مجاز لإنزاله الملائكة، وإلقاؤه الرعب في قلوبهم، وتقويته قلوب المؤمنين، وإذهابه الجزع والفزع عنها. هذا قول الزمخشري في الآية، والآية عند ابن المنير تكفح وجوه القدرية أي المعتزلة، لأن الله أثبت الفعل للخلق ونفاه عنهم ولا محل لذلك إلا أن ثبوته لهم مجاز والفاعل والخالق حقيقة هو الله، فأثبته لهم مجازا ونفاه عنهم حقيقة.

على هذا النحو الجدلي اندفع تيار السنة وتيار المعتزلة في اتجاهين يمثلان خلافا أفضى إلى إثراء الفكر الديني ونضج أدب التفسير والتأويل في التراث، مما انتعشت معه الدراسات اللغوية والمباحث البلاغية لاسيما ما تعلق منها بالتخيل والتمثيل والمجاز. وأضاف الشيعة إلى هذا التراث إنتاجا تميز بالغزارة والتنوع. ومن تفاسير الشيعة التي عددها برو كلمان: كتاب في التفسير لأبي النضر محمد بن مسعود بن عباس السلمي السمرقندي المتوفى حوالي سنة 300هـ/923م، وكان شيخا للكشي

وإماما لطائفة الإمامية في خراسان، ويتألف تفسيره من روايات لمحمد الباقر وجعفر الصادق، ومن كتبهم «جامع التأويل لمحكم التنزيل» لأبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني المتوفى سنة 322هـ/934م، وعليه «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» لسعيد الأنصاري.

ومن ذلك «تفسير القرآن» لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، وهو مختصر عول فيه على تفسيرات أهل البيت، و«منهاج الصادقين في إلزام المخالفين»، لفتح الله ابن شكر الله الكاشاني المتوفى سنة 978هـ/1570م، وهو تفسير شيعي للقرآن الكريم، و«نور الثقلين» لعلي بن جمعة العروسي الحويزي، وهو تفسير شيعي اعتمد فيه على تفسير كل من القمي والطبرسي.

ومن ذلك «كنز الدقائق» في تفسير القرآن لمحمد بن محمد رضا بن إسماعيل القمى المشهدي الطوسي، و«مقتبس الأنوار من الأئمة» لمحمد بن مؤمن بن شاه قاسم البزواري المتوفى بين عامي 1070-1077هـ/1659-1666م، و«مجمع البحرين في التفسير» لمحمد بن ميرزا حسين خان.

وقد أشار جولد تسيهر في «مذاهب التفسير» إلى جابر الجعفي المتوفى سنة 128هـ/745م، بوصفه أول من وضع تفسيرا شيعيا للقرآن لا يعرف إلا عن طريق نقول متفرقة، وذكر أن من أقدم كتب التفسير الشيعي، كتاب «بيان السعادة في مقام العبادة» للسلطان محمد بن حجر الجختي، وقد انتهى منه سنة 311هـ/923م، وتفسير أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي.

لقد أشربت الفرق الدينية روح السياسة وصراعاتها في بعض المسائل المتعلقة بالفقه السياسي، وأخذت المذاهب والآراء أوضاع ردود الأفعال في سياق يحكمه التعارض في كثير من الأحيان، وذلك على نحو ما نجد في مسائل الإمامة وشروطها، وفي القول بخلق القرآن أو أزليته، وفي القول بكفر مرتكب الكبائر أو فسقه وأنه في منزلة وسطى، إلى آخر ما هو مبثوث في المصادر القديمة المعنية بدراسة الفرق الإسلامية. وإلى هذا الخلاف في الرأي نشب خلاف آخر حول الحقيقة والمجاز ومشروعية التأويل عند معالجة النص القرآني.

وليس من قبيل المبالغة تصور الثقافة العربية الإسلامية آخذة بمبدأ التأويل في كثير من فروع هذه الثقافة حتى إنه ليمكن القول بأنها ثقافة تأويلية في مجال النصوص وفي مجال ما أفرزت من علوم على حد سواء. وعلينا نحن المعاصرين بموجب انتمائنا لهذه الثقافة أن نتخذ منهجا أركيولوجيا، نكشف به عن آليات التأويل وفلسفته المبكرة في الفكر العربي، ونأخذ به لتنمية التراث ودفعه في مسارات متطورة مواكبة لسياق المتغيرات الراهنة، ذلك بأن التأويل هو الذي يوجه كثيرا من منجزات العلوم الإنسانية في العصر الحديث، إذ أخذ المتخصصون في هذه العلوم يعيدون قراءة التراث بضرب من التأويل.

ومما يدل على هذا النزوع الهرمنيوطيقي في التراث، تلك التأويلات التي تواجهنا في النحو، وفي علوم اللغة، وفي البلاغة، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي علوم التفسير والحديث، وفي التاريخ وفقه النظم السياسية والمدنية، مما يزكي مكانة التأويل في تراثنا الثقافي، ولا نعدم أن نجد عند القدماء لاسيما الأصوليين جملة من القواعد والقوانين التي تحكم عملية التأويل، ومتى يجب صرف الألفاظ إلى دلالاتها المطابقة بالوضع، ومتى يجب أو يجوز صرفها إلى دلالات أخر، خصوصا عند تعلق النصوص بالتشريعات الفقهية في العبادات وفي المعاملات، مما يشبه أن يكون قواعد تنظم فهم النصوص التي تستمد مرجعيتها من القرآن ومن الحديث النبوي.

وقد صاغ القدماء فهمهم للنشاط التأويلي بعد وضعه في مجال حيوي يضم اللغة، والدلالة، والقرينة، والسياق، فضلا عن مباحث أخرى من المعاني المفردة والمعاني المؤلفة، مما يسميه المناطقة العرب التصورات والتصديقات، بل إن التأويل امتد عند القدماء فشمل الأحلام، واجتهد في أن يعبرها بتأويلات يرجع غير قليل منها إلى اشتقاقات لغوية.

وللإمام الغزالي مذهب محدد طرحه في كتابه «المستصفى من علم الأصول»؛ فعنده أن من الجواز التعبير بالمتشابه عن الأسماء المشتركة كالقرء، وكقوله –تعالى–

:﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾ فإنه مردد بين الزوج والولي، وكاللمس المردد بين المس والوطء، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله.

وتتضح المرجعية اللغوية للتأويل في التراث عندما تنعقد علاقتها بما أسماه علماء اللغة الأقدمون بالمشترك من جهة، وبألفاظ الأضداد من جهة أخرى، ومتى ورد شيء من هذين النوعين في النص، وجب الاحتراز عند تأويله بما يلائم السياق والقرائن. أما المشترك اللفظي فواقع في لغة العرب، يدل على ذلك ما أورده ابن فارس في فقه اللغة، وابن دريد في الجمهرة، وابن خالويه في شرح الفصيح، والفارابي في ديوان الأدب، والتبريزي في تهذيب الإصلاح، وأبو الطيب اللغوي في مراتب النحويين، وأبو زيد في النوادر. وقد علل اللغويون والأصوليون لوقوعه بما يرجع إلى الوضع، أو إلى الإبهام على السامع إن كان التصريح فطنة المفسدة، وأقوى من هذين التعليل له من جهة الألفاظ والمعاني، إذ المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية، فإن وزع لزم الاشتراك وكذلك الأمر في ألفاظ الأضداد التي تعد مع الأولى أمارة على ثراء لغوي ربما يوقع القارئ في اشتباه والتباس.

لذلك لا يبدو تأويل النصوص عامة وتأويل النص القرآني خاصة إلا موقوفا على العلماء باللغة العربية: أساليبها، وتراكيبها، وأسرار تعبيرها.

وقد يتسع التأويل فلا يقف عند حدود النصوص وإنما يتجاوزها إلى تأويل الظواهر الثقافية الكبرى، على نحو ما نجد في رسائل الجاحظ، وكتابات أبي حيان التوحيدي، وفي تأويلات ابن خلدون لحركة التاريخ والعمران.

لقد أصبح التأويل في العصر الحديث الموّجه والمحرك للعلوم الإنسانية، ويبدو أنه آن الأوان لنوليه اهتمامنا وتوجهاتنا لتميزه بالمرونة وبانفتاح الآفاق، سواء تعلق التأويل بالنصوص أو بالظواهر الثقافية التي تشغل عالمنا العربي المعاصر.

❊ ❊ ❊

1 - الزمخشري، الكشاف.
2 - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب.
3 - الغزالي، المستصفى.
4 - الغزالي، مشكاة الأنوار.
5 - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن.
6 - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن.
7 - ابن عربي، الفتوحات الملكية.
8 - ابن عربي، فصوص الحكم.
9 - الشهرستاني، الملل والنحل.
10- السيوطي، المزهر.
11- ابن جني، الخصائص.
12- جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامية.
13- د. السيد العزاوي، فرقة النزارية.
14- لويس برنارد، أصول الإسماعيلية.





«الإنسيَّة» وحداثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن

أحميدة النيفر ◆

منذ أن أطلق محمد إقبال (تـ1357هـ/1938م) في محاضراته الشهيرة - ثلاثينات القرن الماضي - مصطلحَ التجديد الإسلامي المؤسِّسَ لفهم معاصر للدين تأكّد تحقّقُ تطوّر نوعيّ في فكر المسلمين الديني. كانت الإضافة التي ميّزت خطاب التجديد هي إكسابه دلالة تفصله نهائيا عن مفهومين سائدين كثيراً ما اعتُبرا مرادفين له: الاجتهاد والإصلاح. أهمية التجديد عند إقبال كامنةٌ من جهة أولى في الدائرة التي رسمها له والتي تتجاوز المجال الفقهي الذي ينكبّ عليه المجتهد والمجال المؤسسي السياسي الذي اعتنت به المدرسة الإصلاحية. ما اقتضاه مجال التجديد عند إقبال تمثّل في مراجعات فكرية وعقدية أعادت النظر في مسائل كبرى كالوحي والنبوّة و الدين والزمان و المعرفة والإنسان. من جهة أخرى كان التجديد عنده ممنهجا بطريقة يعسر اعتبارها مقطوعةً عن جذورها الإسلامية رغم أن همّها الأساسي بقي الإجابة عن متطلبات الفكر وكشوفات المعرفة الإنسانية في لحظتها الحديثة. من ثم كان التجديد أفقا مغايرا أثراه التفاعل مع الآخر لكن غايته كانت حفز المسلم على الوعي بذاته.

◆ كاتب وباحث من تونس .

اللاّفت للنظر في مسعى إقبال التجديدي هو أنه في حرصه على التمايز عن القراءتين الفقهية والإصلاحية في الموضوعات والآلية ما استطاع أن يتجنّب مجالَ تفسير بعض آيات القرآن مقتحما بذلك مجال إبراز المجتهد و المصلح. لكن إقبال في مباشرته للنص القرآني لم ينظر إلى الآيات القرآنية التي تناولها بشكل مستقل عن الفكر الذي يؤسس له و تلك «الروح الجديدة في الإسلام» التي يسعى إلى بعثها[1]. في هذا كان مخالفا للفقيه والإصلاحي اللذين كانا في تفسيرهما يتوخيان المحافظة منهجا وغاية، فالمسعى الاجتهادي يرمي إلى الإبقاء على التماسك الاجتماعي مهما تغيّرت الأوضاع، بينما يهدف الإصلاح إلى مراجعة أوضاع المؤسسات الكبرى بما يقلِّص الفجوة الحضارية بين العالم الإسلامي في حاضره وما ينبغي أن يكون عليه. القراءة التي قدّمها إقبال لبعض المواضيع القرآنية كانت مغايرة في جوهرها لاعتمادها على مبدأ التطوّر وإقرارها بأنه في مجال المعرفة الدينية لا يمكن للمفكر أن يستقلّ تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة.

فما نعثر عليه في مدونة إقبال من مقاطع تفسيرية جاء مختلفا منهجا ونظاما معرفيّا عما اعتاده عموم المفسرين، هو لم يَدَّعِ فيها أنه «يتدبّر» أفهام آيات القرآن بل كان يعمل على أن يتقدّم تلك الأفهام ليتجاوزها. نجد ذلك جليّا في حديثه عن مسائل مثل الخَلْق والشريعة والنبوة وهبوط آدم والمعاد والحساب.

هذا ما يجعلنا نعتبر أن «محمد إقبال» لم يقترح في مشروعه التجديدي أصولا جديدة لعلم التفسير بل ركّز عمله على نماذج من التأويل عدّها مدخلا لوعي ذاتي بديل.

هو في فعله ذلك يوحي بأن التفسير ليس علما مُنْجَزًا بقدر ما هو جهدٌ معرفيّ مفتوح يتمثّل عدداً من الآيات على أساس جدل بين المعرفة الحديثة والتجربة الدينية الذاتية.

جاء تصوّر إقبال التجديدي في عبارة محدّدة حين قال: «هناك حاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية... (لذلك) حاولتُ بناء فلسفة إسلامية باعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، وباعتبار ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر»[2].

لكن هذا المسلك الحداثي الذي يعيد بناء الفكر الديني في الإسلام عموما والفهم القرآني خصوصا ظلّ محدود الانتشار. مع ذلك، فإن السعي المتجاوز للتمشي التراثي لم ينقطع وإن كان متقطّعا طوال النصف الثاني من القرن العشرين، فبعد إقبال ظهرت محاولات كانت من أهمها اثنتان: الأولى لفضل الرحمن، والثانية لطه عبد الرحمن. ما نسعى إلى إبرازه في هذه الدراسة يعود إلى هذه الجهود التجديدية بتناول مسألة الإنسان لكونها مفهومًا يفصل بين القراءة التراثية التي تدّعي الموضوعية المطلقة في فهم النص القرآني وبين الفهم الحداثي الذي يربط بين الإنسان وتجربته الوجودية والمعرفية وانفتاح الخطاب القرآني عليها.

قصة أخرى للآدمي

عندما نتدبر الموقع الذي يحتلّه الإنسان في البناء القرآني نتبين أننا إزاء مسألة إشكالية تعرض للإنسان بوصفه هويةً مركَّبة يضيئها النص القرآني من زوايا مختلفة تتكامل بما يحقّق تغييرا دلاليا للإنسان وللعالَم.

من خلال هويّة الإنسان القرآنية تتحدّد جملةُ مسائل ترتبط بتلك الهوية ارتباطا قويا مما يجعلها من قبيل التعابير المفتاحية (Key-terms) ذات الوظيفة الرئيسة في إبراز ما يميّز النظرة القرآنية[3].

هناك من ناحية أولى علاقة الإنسان بالعالَم ثم علاقته بالتاريخ. هذان البعدان يرتبطان ببعد أنتولوجي للإنسان يكشفه كائنًا ذا وجود مطلق مجرّد من كل تعيين وتحديد.

من خلال هذه المستويات الثلاثة يظهر الإنسان في هويته القرآنية وقد انتصب سيّدًا للعالَم ومحرّكا للتاريخ بفضل تلك الكينونة المفارقة التي تجعله في علاقة استخلاف لله –تعالى– بعيدا عن كل سياقِ تناظرٍ ضديٍّ معه أو عبوديّة ساذجة له.

بهذه الهوية القرآنية يتحقق مبدأ خلافة الإنسان لله في الأرض، و هو المبدأ الذي تجسّده مسيرة الإنسان الحضارية و التاريخية.

هما الوجهان اللّذان يتجادلان: الوجه المفارق المتعالي الذي يكون فيه الإنسان أمام الله الخالق المستخلِف والوجه الإنسيّ للإنسان بوصفه صانعًا للمعنى ومحققاً له من خلال الشروط التاريخية والفكرية الموضوعية.

ما يؤديه التمعّن في عموم الآيات القرآنية المتعلقة بالعالَم يضيء زاوية نظر أولى للإنسان تحددها ثلاثة عناصر تتضافر عدة آيات على إبرازها. هذه العناصر هي:

أ - **تَشْيِئَة العالَم:** نعني به أن العالم بسمائه وأرضه، بجباله وأوديته وأنهاره وبحاره وما سواها من المفردات مخلوقٌ لله خاضع لسلطانه مسخَّرٌ بأمره. هذه التشيئة تنفي أيَّة قدرة أو فاعلية ذاتية لكل تلك الأجزاء، وهذا ما جاءت تؤكده أكثر من آية مثل:

- ﴿لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء﴾[4].

- ﴿ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال﴾[5].

مؤدّى هذا العنصر الأول في المجال الفكري والحضاري هو إقامة علائق موضوعية بين العالَم والإنسان، فبه تتراجع العقلية الأسطورية التي كانت تصوغ العالَم صياغة سحرية. يتمّ ذلك عبر تحييده، وانسحاب كل القوى الروحية الفاعلة منه وهو الانسحاب الضروري لميلاد معرفة جديدة. من هذه الجهة يُعتبَر الخطاب القرآني قطيعة معرفية مع الشرك وكل المعتقدات الإحيائية التي سادت البلاد العربية وغيرها. إنه تحوّل ضخم بالنسبة إلى الإنسان إذ إن تشيئة العالَم تُعتبَر وسيطا لإنسانية الإنسان، فبها وفيها يتعرّف الإنسان إلى خصوصيته الإنسانية وتعدد أبعادها ومن ثم تبرز مكانته في هذا العالَم الذي يصبح موضوعا للبحث ومجالا للفعل.

ب - **الزيادة المطّردة للكون:** تُبرِز الآياتُ القرآنية العديدة عنصرا ثانيا متعلقا بالعالَم وخصائصه داحضة به ما كان معتمدا من معتقدات لدى طائفة من العرب كانت لا ترى سببا لوجود هذا العالَم إلا «الطبع المحيي والدهر المفني» أو ما يسميه مؤرخو العقائد «معطِّلة العرب». هؤلاء لم تَهْدِهِمْ عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الآخرة فكأنهم عطلوا هذه المعتقدات ولم يروا فيها أية جدوى.

عن هؤلاء يقول القرآن الكريم:

- ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾[6]. من ثم جاء الردّ القرآني على هذا العقلية الثبوتية والقارّة معزِّزا رؤيةً مغايرة تقوم على خَلْق لا يتوقف للعالَم ومسيرة منفتحة لا تفتأ تنمو وتزيد.

يقول -تعالى-:

- ﴿يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾[7].

- ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾[8].

- ﴿يسأله من في السماوات والأرض كلَّ يوم هو في شأن﴾[9].

هذه الآيات وغيرها حين تعرض صورة لعالَم بعيدٍ عن الجمود والتوقف إنما تفعل ذلك لتُــقِفِرَّ الإنسان المؤمن من خلال حقيقة العالَم المادي معنى لا يتـأتّـى له أن يتجاهله إن أراد النجاة لنفسه. إنه قانون الحياة:

- ﴿يأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه﴾[10].

ج - **غائية العالَم وآفاق الإنسان:** من تركيب العنصرين الماضيين تتّضح مكانةٌ جديدة للإنسان في الخطاب القرآني ضمن حركية العالَم الماديّ التي لا تتوقف؛ فمن التأسيس الضروري للتسخير المتيح للتمكين من موقع الخلافة في عالَم تمسك به القدرة الإلهية الواحدة - يحتلّ الإنسان موقع الاستخلاف، فتتجاوز علاقته بالعَالم الحدود الضيقة والمهينة التي انساقت فيها بعض الأوضاع القديمة من خلال نظرتها إلى العالَم المادي. عبر هذه البنية التي تتيح سيادة على عالَم يسبِّح لله يشرف الإنسان على أفق طالما حالت دونه الحواجز: أفق الكونية.

أما من جهة علاقة الإنسان بالتاريخ فالخطاب القرآني يحدد للإنسان قيمة «الحرية» ليؤسس عليها منزلة الآدمي الوجودية. الهويّة القرآنية للإنسان تجعله كائنا

تاريخيّا بمعنى أنّه يفهم نفسه ليس من خلال التأمّل العقليّ بل من خلال التجارب المتجدّدة والموضوعيّة للحياة التي يكتسبها.

لا أدلَّ على هذا المعنى من الآية الكريمة التي تقرن بين حرية الإنسان وما يتصدى له من عوائق يجسّد الشيطان جانبا منها حين يقول: ﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلاّ أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسَكم﴾[11].

بناء على هذا لا يمكن عدّ هويّة الإنسان وإرادته ووعيه أشياء محدّدة سلفا بل الأدقّ القول بأن الإنسان وهويّته في حالة تخَلُّق، وبأنّه لا يفهم نفسه إلاّ بطريق غير مباشر. بذلك يكون الخطاب القرآني في المستوى التاريخي للإنسان إنما هو تأسيس لحرية الآدمي قيمةً مركزية لمشروع استخلافه في الأرض.

هذا ما حدا بمحمد إقبال أن يفهم قصة نزول آدم في ضوء أحد أبرز محددات إنسانية الإنسان وهي الحرية. إنه يرى أن الأهمّ في تلك القصّة هو إبرازها لأبعاد ذاتيّة الإنسان في نموّها من حالة بدائية إلى مرحلة أكثر تطوّرا، نموٍّ ينقله من وضع يكون فيه مرتكِزا على الشهوة الغريزيَّة ومقطوعا عن البيئة التي يعيش فيها إلى آخر يعي فيه أنَّ له نفسا استيقظت لتدرك أنّها صاحبة إرادة. على هذا يكون هبوط آدم هو ارتقاء لأنه يحقّق للإنسان شعورا بأنّه ذو صلة عِلِّية وشخصيّة بوجوده. في خطوة أخيرة يقرّر إقبال أن قصّة «هبوط» آدم هي بداية نشوء الذّات الحرّة عن رغبة ورضا. ذلك أنّ الهبوط هو تجسيد للفعل الإنساني القائم على حرّية الاختيار. إنّه الإعلان عن بروز ذات متناهية لها القدرة على أن تختار. ثمّ لإتمام جوانب القصّة القرآنية يرى إقبال أن ما ورد من أكل من الشجرة ينبغي أن يؤوَّل ضمن هذه الحركيّة. فالإنسان الذّي أكل من الشجرة (رمز المعرفة) أخطأ من حيث أراد أن يصل إلى ثمرها من أقرب طريق ودون أيّ كدح. لذلك كان تصحيح الخطأ عبر انتقاله إلى البيئة الملائمة لإبراز قواه العاقلة عن طريق الكّد وصناعة التاريخ. تلك البيئة التّي تحقّق خصوصياته بوصفه كائنا متميزا بالمعرفة والحريّة لا يمكنه أن يفتّق ذاتَه إلاّ عبر الصراع والرضا بالتناهي[12].

من هذا الترابط بين مجالي عالَمٍ لا يحمل قداسة ذاتية وسيادةٍ استخلافية للإنسان تحقّقُ انضباطا شاملا للكون وحركية دائمة يبرز إنسانٌ جديدٌ يتجاوز الانبهار بتعدد مظاهر الحياة وتشابك قواها واختلاف خصوصياتها. هذا الإنسان يصبح بمعارفه الجديدة والمتجددة قطب الرحى وبؤرة تفاعلات عالَم هو مَعْــبَرٌ لإنسانية الإنسان يكتشف به نفسَه ويصوغ من خلاله استقلالا واستيعابا لا يتوقّفان. بذلك يكون مقصود العالَم وغائيته، في الخطاب القرآني، هو بالدرجة الأولى أنسنة الإنسان وتحرره[13].

أما عن موقع الإنسان في المشهد العام بمختلف مستوياته فيتأكد أنه تعبير عن علاقة إشكالية، أي أنه ليس لها حلّ نهائي وناجز. إنها هويّة قابلة لتجدّدٍ دائمٍ إذا أردنا تجنّب فقدان الإنسان رسالته ومعناه.

المنهج: في علاقة النصّ بالتاريخ

حين نعالج مقولة «الإنسان» في الخطاب القرآني في ضوء الجهود التجديدية التي برزت في العصر الحديث، فإنّنا نكون بالضرورة مواجهين لقضية المنهج الذي ينبغي اعتماده في تفسير النص. ما ميّز المقاربة الحديثة في تناولها مسألة «الإنسان» هو الطرح الذي تجاوزت به ما ظهر مبكرا من جهود المفسرين الأوائل المهتمين بالدلالة القرآنية. لقد اتجهت عناية تلك المحاولات بعبارات القرآن الكريم وإشاراته بوصفها تبرز وجوه إعجازه. ذلك كان شأن ما حُرِّر خاصة من كتب «معاني القرآن» في القرن الثالث الهجري وما تلاه وهي أعمال أثارت جدلا حال دون تطوّر هذا المنحى التفسيري لصالح نهج آخر يعتني بالتتبع التفصيلي لألفاظ القرآن وتراكيبه.

بعد قرون حاول بعض الدارسين في العصر الحديث إحياء المحاولات المتعثّرة الأولى باسم ما عرف بالتفسير الموضوعي[14].

لكن ما اختصّت به الجهود الحداثية مقارنة بما ظهر في القرون الهجرية الأولى ثم مع ما حرص عليه بعض الإصلاحيين في معالجتهم الموضعية لقضايا قرآنية كان متمثلا في انطلاقهم من نظرية في المعجم القرآني.

خلاصة هذه النظرية أن الوحي عند تنزّله على الرسول ﷺ استعمل لغة عربية كان ينقل بعض دلالاتها إلى معان جديدة تختلف عما كان متداولا بين العرب بما يُتيح التأسيس لنظرة جديدة إلى العالَم (Weltanschauung). على هذا يكون الوحي قد أبدع معجما قرآنيا خاصا بفضل حركية دلالية وتصورية لم تُولِـها الدراسات القرآنية عناية تُذكر عند وضعها ضوابط التفسير و علوم القرآن.

لإبراز هذا الحراك الدلالي وحاجته إلى منهج جديد يتناول النص الموحى تحدّث «فهمي جدعان» عن الوحي الذي خطا خطوة حداثية كبرى إذ تدخّل في التاريخ ليحرر العقلية العربية والفعل العربي من الميثولوجيا القديمة ومن سلطة الخرافة والتقليد وأساطير الأولين وليسلمها لسلطان السمع والبصر والفؤاد أي إلى سلطات الإدراك الإنسانية الطبيعية لتكتمل بحكمتها وبالكتاب للإنسان أسباب العلم والفعل السديد[15].

تواصلا مع هذا التوجّه يقترح «مجتهد شبستري» المفكر الإيراني المعاصر مصطلح «علم النص» ليكونَ علما يربط بين المتن وبين الواقعيات المحايثة له ولرصد الانزياح الدلالي عبر منهج حديث بما يخرج الدراسات القرآنية من دائرة التقليد[16].

مثل هذه التوجهات الحداثية التي تسعى إلى إرساء فكر ديني يعيد اكتشاف معاني القرآن وفق شروط الوعي المعاصر تنهل من روح الحداثة التي لا ترى للحياة غائية محددة خارج الوعي الإنساني مؤكدة أن هذه الروح لا تتناقض مع حراك الوحي الذي لم يتجاهل الشروط الموضوعية للسياق التاريخي.

بتعبير آخر فإن التعالي الإلهيّ جوهري في الدين والثقافة الإسلاميّة لكنه يقوم في الوقت نفسه على نظرة إنسيَّةٍتنجز المشروع الإسلامي. ذلك هو معنى الاستخلاف الذي يجعل الإنسان الخليفة مبدعا للمعنى بفضل خطاب قرآني يضع الآدمي أمام الله وليس في سياق تنافٍ أو تضاد معه[17].

إذا أردنا تقديم مثال على هذا الجدل بين الوحي والتاريخ - فإن لفظ «إنسان» في النص القرآني يصلح نموذجا متميّزا لضرب من العبارات المفتاحية في المعجم القرآني التي انزاحت من نسق معجمي سائد إلى نسق جديد فرضه الخطاب القرآني.

كيف يتبدّى لنا «الإنسان» في النص أوّلا، وفي الخطاب القرآني ثانيا ؟

ذُكر لفظ الإنسان في النص القرآني مرات قليلة لا تتجاوز الـ65 مرة فهو من هذه الناحية لا يعتبر من أهم الألفاظ القرآنية مقارنة بلفظة الله (2844 مرة) ولفظة الربّ (930 مرة) ولفظة أمن (924 مرة)[18].

من جهة ثانية فإن السياق الدّلالي الذي ترد فيه كلمة الإنسان يتوزّعه محوران : محو ر الإدانة الواضحة فهو ضعيف - يؤوس - خصيم مبين - عجول - كفور -[19]. هذا شأنه في أكثر من نصف الآيات التي تذكر الإنسان. إضافة إلى هذا نجد محورا يتحدّث عن خَلقه وما أودعه الله فيه من استعدادات متباينة: فهو من حمأ مسنون - من علق - من صلصال، هذا إلى جانب أنّ الله علّمَهُ البيان وعلّمه ما لم يعلم[20].

كيف يمكن أن نعالج هذا الجانب من النص والحال أن عموم الخطاب القرآني يتجه في خصوص الإنسان وجهة أخرى إذ يجعله يحظى بمكانة متميزة فهو خليفة الله وهو مخاطَب بالوحي؟

لا بد هنا من العود إلى ما أشرنا إليه من «علم النص» الذي ينطلق من الوعي بخصوصية الوحي وطبيعة الخطاب الإلهي للناس. يتأسس هذا العلم من مبدأ أن الله الذي تَجلَّى للعالَم قد تجلّى للإنسان فخاطبه بالرسالة، و جعل نصَّها الديني غير منفصل عن تاريخه في الوقت الذي تكون وظيفة الوحي تعاليا وتحرّرا من ذلك التاريخ. بعبارة أخرى: يعتبر علمُ النص أنّ الوحي الإلهي حين يتجسّد نصّا لا يستقلّ تماما عن التجربة الإنسانية وإن كانت غايتُه مجاوزتَها.

حين ينصّ القرآن على أنّ الإنسان «لا يسأم من دعاء الخير»، وأنه إذا أنعم الله عليه «أعرض ونأى بجانبه»، فلا بد أن نتذكر أوّلا أن كلمة إنسان في اللّغة القرآنية قريبة العهد بالاستعمال اللغويّ العربيّ القديم الذي يتداول هذا اللفظ في سياق استهجانيّ لأن الإنسان قرين الضآلة والانقطاع والخروج عن الجماعة[21]. تساعدُنا على التحقق من هذا المعاجمُ التي نجد فيها أنّ : «الإنسان له خمسة معان أحدها الأُنمُلة، وثانيها ظِلّ الإنسان، وثالثها رأس الجبل، ورابعها الأرض التي لم تزرع

وخامسها المثال الذي يُرى في سواد العين ويقال له إنسان العين ...»[22]. ما ورد من الآيات عن الإنسان «الكنود» أو الذي «يفجرُ أمامه» وثيق الصلة بالنسق المعتمد في الثقافة العربية السائدة آنئذٍ وهو نسق يعتبر التفرُّدَ مهلكةً وخُسرانا بينما يُعلي من شأن الانضواء في العشيرة والسعي لجمع شتاتها. هذا الترسّب التاريخي المستهجِن للنزعة الفردية قائمٌ في النص القرآني رغم أن خطاب الوحي يريد باستعماله إياه أن يزحزحه و يدفع به خارج هذا الحقل فيذكر أن الإنسان هو أيضا مُصغٍ إلى النصح وقابل للتوجيه : «ووصينا الإنسان بوالديه» وأنه «على نفسه بصيرة» وأنه خُلِق «في أحسن تقويم»[23].

هذه المواكبة التي يكشفها لنا بحث الإنسان في النص بمنهج يميّز بينه وبين الخطاب تجعلنا ندرك أن الوحي يتفاعل مع الشروط الموضوعية التاريخية لكنه لا يقف عندها. من ثَم كان لا بدّ من التفريق بين نص القرآن كمتن وبين خطاب القرآن الذي هو أوسع مجالا لأنه مرتبط بعالم ذلك المتن وعالم النبوّة التي استوعبت الوحي.

صورة الإنسان في المتن إذن مختلفة عنها في الخطاب القرآني، وهذا ما يؤكد الحاجة إلى منهج تاريخي لدلاليات المعجم القرآني يسهم في إعادة تأسيس لحرية الآدمي بوصفه قيمةً مركزية لمشروع استخلافه في الأرض.

عند هذا الحدّ ندرك دقة ما ذهب إليه فضل الرحمن (تـ 1409هـ/1988م) أحد المجددين الحداثيين المغمورين في العالم الإسلامي المعاصر في اهتمامه بخطورة المنهج القرآني وفي علاقته بأسئلة الحرية وبإنسيّة المشروع الثقافي في الإسلام.

يقول فضل الرحمن في كتابه «الإسلام وضرورة التحديث» الذي يعتبره تواصلا مع مسيرة إقبال التجديدية – إنه لا سبيل إلى خلاص ممكن إلا بإحداث تغيير في التقاليد الثقافية، مثل هذا المشروع المحقق لتغيّر اجتماعيّ مرتبط بالنزعة العقليّة في الإسلام تلك النزعة التي لا تنفصل عن «أسلوب تفسير القرآن». ذلك أنّ تعثّرات الحاضر وعدم نجاعة الأدوات الفكريّة المعتَمدة إنّما يرجع إلى «الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه»[24].

التجديد ، إبداعٌ موصول

ما سبق أن ذكرناه من أن لفظ الإنسان لا يعدّ من أهم الألفاظ القرآنية لا يعني بأي حـال أن مفهـوم الإِنسيّة (Humanism) غريب عن الخطـاب القـرآني وعن الثقافة الإسلامية.

إن الاعتداد بالإبداع الإنساني وبحريته وفكره ينبغي أَلاَّ يُستفاد من عدد المرات التي جرى فيها ذكر عبارة الإنسان في النص الموحَى أو من جملة من الآيات المعزولة عن بعضها بعضاً وعن الخطاب القرآني بكامله.

في هذا المستوى لا بد من التذكير بأن الرؤية التجديدية الحداثية تنظر إلى القرآن بوصفه نصًّا ذا بنية متميّزة ومنطق داخلي و أنّ به علاقات بـينية تربط مختلف الدلالات ضمن حقول و دوائر مفاهيمية واضعة بذلك تراتبية للمعاني المميزة للخطاب القرآني[25]. هذه المنهجية تؤدي إلى أمرين: لا يمكن أن نسعى إلى مفاهيم حديثة كالإِنسيّة أو الحرية أو المواطنة أو الدولة بالبحث عن عبارات اصطلاحية محددة تقابل ما توصل إليه الفكر الإنساني في صيغته الحديثة الغربية. من جهة ثانية ينبغي ألاّ نتوقع العثور على كل المفاهيم أو القيم الحديثة ضمن الخطاب القرآني.

لذلك فإننا نحتاج عند دراسة مفهوم «الإنسان» في الخطاب القرآني إلى توقي هذين المزلقين اللذين يتجاهلان أو ينكران - كلٌّ بطريقته - أهميّة الخصوصية الدينية والثقافية للإسلام. ذلك ما وقع فيه الفكر الإصلاحي بمنهجه التوفيقي الساعي إلى إرساء أرضية نظرية تستسيغ أهم الأفكار العصرية. في المقابل كان هناك المزلق المناقض الذي وقعت فيه عدة دراسات استشراقية حين لم تعتبر النص القرآني كتلة مستقلة ذات نظام خاص وخطاب مميّز فلم تر فيه إلاّ تداخل مجموعة مؤثرات بيئية محيطة به، وبالخصوص مؤثرات يهودية و مسيحية.

ما نريد أن نُثبته هو أن ما اعتمده التجديديون من منهج تاريخي دلالي في معالجة حداثية للإنسان في الخطاب القرآني ينتهي إلى الإقرار بالإِنسيّة القرآنية في مقاومتها

للتقليد والجمود و في الاعتماد على الحرية والإبداع الإنسانيين. هي من هذا الجانب لا ترى ما يدعو إلى ضرورة التجرّد من كل أثرٍ للمقدَّس الديني قياسا على ما صاحب النزعة الإنسيّة الأوروبية في عصر النهضة من حرص على التخلّص من سلطة الكنيسة وقيودها الفكرية واللاهوتية.

من ثم يصبح من الضروري عند البحث في موضوع الإنسيّة النظرُ في جملة عبارات أسهمت في تشكيل البناء الدلالي العام.

ما ينبغي التنبيه إليه في الموضوع الذي يشغلنا الآن هو أن لفظ «إنسان» يشترك مع عبارات «آدم» و «نفس» و «أمّة» و «الناس» في صياغة حقل دلالي للمعجم القرآني يساعد على تبيّن طبيعة الخطاب القرآني المتعلق ببعده الإنساني والكوني بما يساعد على فهم رسالته وخاصة في السياق الحديث والمعاصر.

هذه العبارات لا يمكن أن تُدرَس في انفصال عن بعضها بل ينبغي النظر إليها على أنها عبارات مفتاحية في نظام مفاهيمي متكامل صدم قديما الذهنية العربية المشركة وتجاوزها وهو قابل للإسهام اليوم - إن وقع استيعاب «الدرس الدلالي للقرآن» - في إثراء الوجود الإنساني في جانبين رئيسين: علاقة الإنسان بالله و نظرة القرآن إلى العالَم.

ما ذكرناه في الفقرة السابقة عن لفظتي «الإنسان» و «آدم» وتغطيتهما للبعدين التاريخي والأنتولوجي تُـتَمِّمُهما عبارة «نفس» ذات الاطراد الأكبر وذات التوجه المعبّر عن الاستعدادات الكبرى التي يتمتع بها الإنسان لتحمّل المسؤولية في رسالة التوحيد والاستخلاف. هذه العبارة المفتاحية الثالثة التي استُعملت أكثر من مائتين وتسعين مرة في صيغ مختلفة تلتقي - رغم تشعبها - في تلك النفس الواحدة الجامعة : ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾[26]، تلك النفس المكلَّفة ﴿لا تُكَلَّفُ نفسٌ إلا وسعها﴾[27]، وهي ذاتها المسؤولة ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾[28]. في هذه العبارة ذات الحضور القويّ ضمن الحقل الدلالي القرآني للإنسان نتبيّن أنّها تغطّي عالَم الغيب وعالَم الشهادة بما يبرز الطابع الأخلاقي الذي لا ينفك قائما في هذا الحقل مهما اختلفت الظروف والأزمنة.

لذلك فإن إضاءة هذه العبارة تنفي كل تضاد يمكن أن تُفهم على أساسه طبيعة العلاقة بين الله والإنسان من جهة وهي في الوقت نفسه تبدد كل سوداوية في النظر إلى العالَم. هي بذلك تُنشِئُ أمنا لا يقابله إلاّ الشكر لفضل الله إذ هي لا تعبأ بانقسام العالَم إلى شهادة وغيب بل تقرّ قيمة العدل الكامل لله -تعالى- فتبيّن بذلك صميمية البعد الأخلاقي في التصوّر القرآني لله -تعالى-.

ما تفيدنا به عبارة «النفس» في النسق الدلالي للقرآن حين تُرَكَّب في منظومة متزامنة مع «الإنسان» و «آدم» هي كشفها جانبا أساسيا للخطاب القرآني في خصوص علاقة الإنسان بالله من ناحية و في نظرته إلى الحياة و العالَم من ناحية أخرى.

إنها علاقة مرتبطة أساسا بوحدة النص التي تشرح تكامل المستويات الثلاثة التي تحدد موقع شخصية الإنسان ضمن تصوّر النص في تكامله وخصوصياته البنائية.

هذا التعدد في مستويات الفهم الذي تقترحه القراءة التجديدية مهمٌّ لأنه كفيل بما يمكن تسميته «وحدة الخطاب وتعدد مستويات النص» وهو الفيصل بين المسلكين: السلفي والتجديدي أي بين من يرى أنّ القرآن كتاب حاوٍ لسور مفصّلة تتضمن عبادات ومعاملات، ومن يرى فيه ذلك وأكثر إذ يعتبره كتاباً إلهيا مفتوحا على التجربة الوجودية الكونية. ظاهريا ليس هناك تناقض بين الرؤيتين إلاّ أنّ الأولى مطبوعة بطابع ثبوتيّ لا تولي كبير عناية لما يمكن أن يعنيه أن القرآن مصدر الحكمة الشاملة أو ما يسميه أبو القاسم حاج حمد: قدرات القرآن في عطاءات عُصورية مستقبلية. مثل هذه الرؤية لطبيعة القرآن تجعل المؤمن القارئ تجديديا أي معبّرا عن حاجيات الأمة المتجددة مستنيرا بفهم القرآن في كليته ونظريته المجسدة لحقيقة الرسالة المحمدية في لحظة تاريخية محددة.

«وحدة الخطاب وتعدد مستويات النص» جزء أساس من علم النص الذي لا يرى في النص سديما متراميا فلا يقتصر على القول بأن القرآن هو نص داعٍ لعقيدة التوحيد ولمستلزماتها السلوكية. إنّه يرى فيه أيضا النص المحمولَ على ديناميةٍ تمكّن

المؤمن في كل فترة، من خلال قراءة توحيدية للنص؛ أن يتجاوز بوعيٍ مواقعَ التعطّل في بنيته الثقافية و أن يتدخّل في التاريخ ليسهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله.

هذه القراءة المهتمّة بالبنية المركّبة للمنظومة القرآنية تتفطّن إلى أنها أوجدت نمطا من العلاقة بين الإنسان وربه تجمع إلى كونها علاقة مباشرة صفةَ المركزية المؤسسية، هي مباشرةٌ لا تحتاج إلى وسائط : ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله﴾[29] ومعها يكون الإنسان فرداً : ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[30]. لكنها في ذات الوقت علاقةٌ مركزيةٌ اجتماعية يكون فيها الإنسانُ جماعةً لأنه لا يستقيم له الاستخلاف في الأرض إلا عبر مركزية محددة تتطلب وجود الجماعة المسلمة[31]: ﴿فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولّوا وجوهكم شطره﴾[32].

مثل هذه القراءة الحداثية للنص المؤسس هي التي يدعو لها طه عبد الرحمن في طرحه الذي يميّز فيه بين روح الحداثة التي تُبْـتَكر من الداخل الثقافي وواقع الحداثة الذي هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.

لذلك فهو يعتبر أنْ لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم ذلك أن القرآن هو سرّ وجود الأمة المسلمة وسر صُنعها للتاريخ. فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتداَ مع البيان النبوي أو قل: القراءة النبوية للقرآن فاشترعت بذلك الفعل الحداثي الأول فإن استئناف هذا الوجود لعطائه ومواصلة هذا التاريخ لمساره ومن ثَمّ تدشين الفعل الحداثي الثاني، كل هذا لا يتحقق إلا بإحداث قراءة أخرى تجدد الصلة بهذه القراءة النبوية[33].

بهذا الجدل يتحقق توليد وعيٍ تُذكيه قراءةُ تجربة الغرب الحداثية ومعرفة مناهجها في خصوص مسائل «الإنسان» و «الحرية» و «الدولة» و «المجتمع المدني» ليس لإعادتها، فذلك أمر متعذِّر، بل لاكتشاف الطرق الذاتية الفعّالة التي تعتمد المرجعية الخاصة في مستوى التصوّر و القيم والأولويات.

إن ما انتهى إليه الواقع الحداثي في الغرب في خصوص الإنسان مهم لأنه في حرصه على تجاوز الحدود الدينية والعرقية والثقافية اتجه إلى الإنسان حصرا فحَمّلَهُ الدفاعَ عن حقوقه. مثل هذا الخطاب «الإنسانوي» يستمد مرجعية الإنسان من الإنسان وحدَه وهو يعتبر في الوقت نفسه أن كل المظالم ناشئة عن فقدان القيمة الموضوعية للإنسان. لكن الإشكال هو أن هذا الخطاب جعل الإنسان موضوعا للخصام وجعَلَهُ خصما وحَكَمًا: هو موضوعُ الحقوق وهو الفاعلُ فيها. وقد كان من الممكن تصوُّر نجاعةِ هذا الخطاب لو أنه طُرح في سياق حضاري كانت للجماعة أو الأمة أو «النحن المجتمعي» مكانةٌ فعلية تناظر «الإنسان» وتمثل حقوقَه صيغاً للأمن والطمأنينة والسعادة. السياق الحضاري السائد لا يعترف لهذا «النظير المجتمعي» بأية مهمة تحويلية لحق الإنسان، ذلك أن فلسفة تلك الحقوق صيغَتْ لإنسان غائيتُه في فَرْدَانيته وليس في مُجتَمَعيّته. فعندما يمارس الفرد المنعتِق من ضغوط «النظير المجتمعي» حقوقَه كإنسان – فإنه لا يفعلها إلا ليزدادَ استقلالية عن نُظَرائه في المجتمع بوصفه المحوّر الذي يستقطب كل اهتمامات الإنسان.

بالمقابل فإن الخصوصية الإسلامية المتعلّقة بالإنسان إذا عولجت بمنهج حداثي إبداعي – كما وقعت الإشارة إليه آنفا – فإنها ستكشف أهمية الإفادة من معارف العصر لكنها تنتهي إلى القول بأن الحداثة حداثات، وإلى ما يسميه طه عبد الرحمن: «الإبداع الموصول» باعتبار أن روح الحداثة متأصلة إنسانيا وتاريخيا وأنها لا تُنقَل من الخارج إنما تُبتَكَر من الداخل.

مثل هذا التوجه يضع أمامنا مقطعا من المشروع الفكري الذي يواجه النخب العربية للعمل على الاندراج فيه لكن ضمن مواقع المؤسسات المعرفية والبحثية التي ينبغي أن تشهد تطوّرا حقيقيا في العقود القادمة إذ بدونها لا يتراكم الفكر ولا يتجدد الوعي.

* * *

1 - انظر دراستنا: الإنسان والزمان في منظومة إقبال التجديدية، ملتقى المسلم في التاريخ، كلية الآداب، منوبة، تونس 1996م.

2 - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر. عباس محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط2. 1968م، ص2.

3 - انظر :

Toshihiko Izutsu; God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, Keio University, 1964.

4 - سورة الشورى 49/42.

5 - سورة الرعد 15/13.

6 - سورة الجاثية 24/45.

7 - سورة فاطر 1/35.

8 - سورة النحل 8/16.

9 - سورة الرحمن 29/55.

10- سورة الانشقاق 6/84.

11- سورة إبراهيم 22/14.

12- تجديد الفكر الديني، ص100و101.

13- انظر : Abdelwahab Bouhdiba; L'homme en Islam, Sud Editions-Tunis 2006

14- انظر: محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، 1980م. وكذلك محمد عزة دروزة في «التفسير الحديث»، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1381هـ.

15- راجع فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط1 بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.

16- انظر عبد الجبار الرفاعي، سلسلة كتاب: المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي بيروت 2002م.

17- بوحديبة المذكور.

18- راجع دراسة الهادي الجطلاوي، أشد الألفاظ تواتراً في القرآن: دراسة أسلوبية، مجلة مقدمات، الدار البيضاء عدد: 1991/1، عدد: 1992/2.

19- انظر مثلا سور: النساء 28/4 والإسراء 67/17-83 وفصلت 49/41.

20- انظر مثلا سور: الإسراء 53/17 والمائدة 4/5 والرحمن 4/55.

21- انظر مثلا سورة فصلت 49/41 وسورة الإسراء 83/17.

22- راجع مثلا لسان العرب وتاج العروس، فصل الهمزة باب السين.

23- انظر مثلا سور: العنكبوت 8/29 والقيامة 14/75 – والتين 4/95.

24- راجع فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث؛ تر. إبراهيم العريس، دار الساقي ط1، 1993م.

25- انظر ; Toshihiko Izutsu

26- سورة الأنعام 98/6.

27- سورة البقرة 233/2.

28- سورة النحل 111/16.

29- سورة البقرة 115/2.

30- سورة المدثر 38/74.

31- راجع سعاد الحكيم، فصل «الإنسان الكامل» الموسوعة الفلسفية العربية ج1، ص134-148.

32- سورة البقرة 144/2.

33- راجع طه عبدالرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط1، 2006م.





جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب

رضوان السيد

أولاً: مواريث القرنين التاسع عشر والعشرين: ما بدأ التفكير الأوروبي في القرآن في القرن التاسع عشر. بيد أنَّ البحوث ذات الصبغة شبه العلمية، و التي بدأت في القرن الثاني عشر الميلادي، كان الغرض منها، سواء عن طريق الترجمة أو عن طريق التحليل و المقارنة – الردَّ على القرآن والإسلام لصالح الدفاع عن العقائد المسيحية، والتساوق مع جولات الكرّ والفرّ بين الأوروبيين والمسلمين في حقبة الحروب الصليبية، وحرب الاسترداد الأسبانية، والحروب مع العثمانيين. ويريد بعضُ الباحثين تقسيم التعامل مع القرآن من جانب الأوروبين حتى القرن الثامن عشر إلى مرحلتين كبيرتين: مرحلة العصور الوسطى المتأخرة (12-16م)، ومرحلة عصر النهضة والأنوار في **المرحلة الأولى** كانت المقاربات لاهوتية الطابع، وذات صبغة نقضية. وفي **المرحلة الثانية** صارت المقاربات شاملة تتعلق برؤية العالم، وعلاقات الشرق بالغرب والإسلام بأوروبا المسيحية.

في القرن التاسع عشر، ما عاد هدفُ الاهتمامات بالقرآن عند كل من أبراهام غايغر وغوستاف فايل وشبرنغر وهرشفلد وموير الردَّ على القرآن أو نَقْضه، بل قراءته قراءةً فيلولوجية تاريخانية، باعتبار ذلك المنهج السائد في سائر العلوم الإنسانية

آنذاك. وللمنهج التاريخاني خاصّتان بارزتان: أنه من نتاجات إنسانويات القرن الثامن عشر، وأنه مذهبٌ وضعي. لكنّ فيه - بسبب من هذين الأمرين - عِرْقاً مُعادياً للدين، أو لنقل إنه سلبيٌّ تجاه النصوص المقدَّسة - وهذا الشأن من مواريث عصر النهضة، والانقسامِ والصراع الديني في أوروبا. وقد أقبل علماءُ اللغات القديمة، وبعض اللاهوتيين الليبراليين على الفَتْك بالعهدين القديم والجديد بالطرائق التاريخانية والفيلولوجية المتعارَف عليها في دراسة سائر النصوص والوقائع الكلاسيكية. ولستُ هنا في معرض قراءة آثار ذلك على اليهودية والمسيحية، بل ما أقصده من وراء هذه الملاحظات الموجزة التوصل إلى أنه ما كان من المنتظر أن يكون الفيلولوجيون و المستشرقون الصاعدون من بَعد أكثر رأفةً بالإسلام والقرآن منهم بنصوص العهدين. وذلك ليس فقط بسبب الموروثات الباقية في الوعي بالإسلام، بل للطبائع المنهجية للطرائق الفيلولوجيّة، والتي لا تقرأُ نشيد الأنشاد أو موعظة الجبل بوصفهما نصّين ذوي بنية، بل بوصفهما مفردات وكلمات مستعارة أو ملفّقة أو مركّبة، تُدرسُ أصولها، وتاريخيتها، أكثر مما يدرَسُ عالمها المصطلحي والسردي والأخلاقي. ثم إن نزع القداسة عن النص الديني مفيدٌ من جانب، وسلبيٌّ من جانبٍ آخر. جانبه المفيد هو القدرة على التعامل مع النصوص والعوالم الدينية بالحرية العقلانية التي أتاحتها نزوعات القرنين التاسع عشر والعشرين. أمّا الجانب السلبي فيتمثل في تجاهل الإمكانات الأخرى لقراءة النصّ من وجهة نظر المتدينين، وبخاصةٍ أن رؤية المؤمنين للنصّ المقدَّس أثّرت وتؤثّر في بنيته وطبيعته وعوالمه وتأويلاته. وتجاهل ذلك كلِّه، فضلاً عن «لابنيوية» المنهج التاريخاني، تدفع باتجاه التذرير، والعجز عن إدراك جماليات نصوص الإنشاد والإلقاء، وتحويل الأسفار الإنجيلية أو السُّوَر القرآنية، إلى فسيفساء مرصوفة كيفما كان تتنافر عناصرها أحياناً، ولا يبقى فيها سحر ولا تزيين.

وعلى أيّ حال، فقد ساد في الدراسات الاستشراقية الحديثة اعتبار كتاب المستشرق الألماني البارز تيودور نولدكه Noldeke (1836-1930م) «تاريخ القرآن» التأسيس العلميَّ الباقي للدراسات القرآنية في العصر الحديث. ومن حسن الحظّ أنّ

الكتاب الذي كُتبت نسختُهُ الأولى عام 1856م في حوالي مائتي صفحة، والذي تطور في حياة المؤلف على يد تلامذته إلى ثلاثة أجزاء صدر آخرها عام 1938م تُرجم إلى العربية عام 2004م، وليست هناك ترجمة أخرى للكتاب لأي لغة[1]. يقع الكتاب في صورته الأخيرة في ثلاثة أقسام، **عنوان القسم الأول:** أصل القرآن، **وعنوان القسم الثاني:** جمع القرآن، **وعنوان القسم الثالث:** تاريخ نصّ القرآن. في أصل القرآن يُعنى نولدكه وتلامذته بنبوة النبي ﷺ، وطرائق تلقّيه الوحي، وبدايات الرسالة، وأمية النبي ﷺ، ووسائل كتابة القرآن، والتوازن والتوتر بين الشفوي والكتابي، ومسألة المكي والمدني و معناها وأهميتها. يرى نولدكه إلى نبوة النبي في ضوء النبوات في العهد القديم، ولذلك فهو يقبل مسألة أمية النبي؛ لأنّ أنبياء بني إسرائيل الكبار كانوا كذلك. ويرى أنّ النبي محمداً دوَّن القرآن منذ البداية، مع الحفاظ على التوترّ والتوازُن بين الكتابي والشفوي عن طريق الإنشاد والتلاوة الشعائرية. لكنه يعود فيخوض في تركيب السور و الألفاظ والمفردات المأخوذة عن الهاغادا وليس عن نصّ العهد القديم، ويتساءل عن «الوحدة الموضوعية»، لكنه لا يسأل نفسه لماذا يختلف المكي والمدني القرآنيان عن العهد القديم والهاغادا في الأسلوب وأكثر المضامين، بل ورؤية العالم إن كانا مأخوذين عنهما؟ وفي القسم الثاني من الكتاب يتحدث نولدكه وتلامذته عن جمع القرآن و معاني الجمع أيام عثمان رضي الله عنه، وهو لا يصدق أكثر تفاصيل الرواية الإسلامية عن المسألة، لكنه لا يعرض بدائل باستثناء ما ذكره عن إمكان التدوين أيام النبي ﷺ، والترتيب في المصحف أيام عثمان رضي الله عنه. وهو يهتم كثيراً بأسباب النزول، لكنها تساعده في المرحلة المدنية أكثر من المرحلة المكية؛ لأنها ترتبط بأحداث المغازي. وفي القسم الثالث المعنون: بتاريخ نصّ القرآن، يدرس نولدكه وتلامذته القراءات القرآنية، ومسألة الأحرف السبعة. ولا يتمكنون من كشف غوامض مسألة الأحرف، لكنهم ينشطون في تتبع القراءات المتواترة والأخرى الشاذة. وقد رَجَا أوتو برتزل –من بينهم – أن يتمكن من جمع القراءات الشاذة إلى الوصول إلى صيغة أخرى «أصلية» للقرآن، ثم تخلّى عن ذلك في الأربعينات من القرن العشرين.

ما تُرجم كتاب نولدكه كما سبق القول إلى لغة أوروبية أخرى. لكنه سيطر على الدراسات القرآنية حتى مطالع الستينات. وقد أثّر في الدارسين على الخصوص تقسيمه للسور المكية إلى ثلاث مراحل، وتحديد الخصائص الأسلوبية في كل مرحلة. وأثّر في الدارسين ذهابه إلى أن النبي محمداً ﷺ اتخذ في نبوته أنبياء بني إسرائيل نموذجاً له. ولذلك، ولأن العهدين لم يترجما إلى العربية قبل الإسلام فقد جمع النبي معلوماته عنهما شفويّاً، وفي كثير من الأحيان، عن المنحولات والتفاسير والمأثورات الشعبية اليهودية والمسيحية. ولذلك تكثر في القرآن الألفاظ والموضوعات السريانية والآرامية والإثيوبية والعبرية.

والواقع أنّ نولدكه نشر عام 1910م دراسةً جادّةً عن «لغة القرآن»، ضُمَّتْ إلى الجزء الثالث من الكتاب الذي صار ضخماً عبر عدة عقود. وهي فيما أرى أهم ما يمكن أن يبقى محلَّ اعتبار إلى جانب تقسيمه الثلاثي للسور المكية.

وهناك ثلاث دراساتٍ لمستشرقين من النصف الأول من القرن العشرين، سارت على خُطَا نولدكه، ودراسته للغة القرآن على وجه الخصوص، وهي تمثّل أقصى ما يمكن أن تقدمه التاريخانية الفيلولوجية في دراسة النص الديني، والمستشرقون الثلاثة هم: البريطاني ريتشارد بل، و الفرنسي ريجيس بلاشير، والألماني رودي بارت. واستناداً إلى تدقيقات فيلولوجية وأسلوبية، قام كلٌّ من هؤلاء بترجمة القرآن ترجمةً جديدةً إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية[2].

وهكذا يمكن القول اختتاماً لهذا التمهيد قبل الدخول في المرحلة المعاصرة: إنّ الدراسات الفيلولوجية التاريخانية للقرآن لدى المستشرقين الأوروبيين استقرت في ثلاثة خطوطٍ كبرى لا تتناقضُ كثيراً والرواية الإسلامية التقليدية. **الخطّ الأول:** أنّ النص القرآني الذي بين أيدينا اليوم هو في مجموعه مما خلّفه النبي محمد ﷺ. **والثاني:** أنّ القرآن دُوِّن استناداً إلى ما خلّفه كُتَّاب النبي من مدوَّنات، وإلى ما احتفظت به الذاكرة الجماعية للجماعة الإسلامية الأولى. **والخط الثالث** أنّ الترتيب الحالي للسُّوَر كما اعتمد في المصحف العثماني مختلفٌ عمّا خلّفه النبّي لأصحابه، وربما اختلف أيضاً ترتيب الآيات في بعض السُّوَر.

ثانياً: القراءات الراديكالية المعاصِرة للقرآن: تكاد الدارسةُ الألمانية الكبيرة أنجليكا نويفرت Angelika Neuwirth تنفردُ في الدراسات القرآنية المعاصرة في الغرب بالمزَاوجة بين البنيوية والإبستمولوجيا. فعلت ذلك في دراستها الواسعة للسُّوَر المكية أواخر السبعينات من القرن الماضي، كما لعب هذا التوجُّه دوراً بارزاً في دراساتها المستمـرة حتى اليوم، وبخاصة مقالاتها المبسوطة في «موسوعة القرآن» التي أُنجزت في النصف الثاني من التسعينات[3]. وهي تُركِّزُ على أنّ القرآن نصٌّ شعائريٌّ مَتلوٌّ منذ البداية، ولذلك فهو يجمع بين التدوين الذي يفترض الانضباط، والشفوية التي تُحيلُهُ إلى تقليد حيٍّ أو نصٍّ متلوّ Recitation Text – وما صارت طريقتها الطموحة وذات المنزع الأدبي اتجاهاً واسعاً في أوساط الدارسين للقرآن، بل سادت راديكاليتان تفكيكيتان منذ الثمانينات وحتى اليوم: الراديكالية التي تعمدُ إلى تفكيك النصّ من الداخل، والراديكالية الأخرى التي تبحث عن أصولٍ عبرية أو سريانية مركبة للنصّ في استعادةٍفيلولوجيات القرن التاسع عشر، والتي كاد نولدكه نفسه يتجاوزها في أواخر حياته.

التفكيكية الراديكالية الأولى: قادها الدارس البريطاني جون وانسبورو Wansbrough والتي تتتبَّعُ الرواية الإسلامية التقليدية بالنقض الكامل. فالرواية الإسلامية ترى أنّ القرآن جُمِعَ في المصحف أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ، ومن جانب كُتّاب النبي ﷺ وأصحابه، استناداً إلى نصوص مكتوبة أيام النبي، وشفويات حفظها أصحابُهُ ﷺ. ثم تلت ذلك عمليات النَّقْط والإعجام والتشكيل. وبسبب صعوبات الخطّ العربي وبدائياته، كان لابد من تساوق عمليات التدوين، مع التلاوة الشعائرية للجماعة لضبط النصّ وتحريره. وبنتيجة هاتين العمليتين ظهرت القراءات السبعُ أو العشر، وفي القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي كان قد جرى تجاوز معظم الصعوبات الصرفية والنحوية والأسلوبية[4].

أما وانسبورو – ومن بعده تلامذته مثل كوك وكرون – فقد ذهب إلى أنّ النبي محمداً ﷺ ما دوَّن شيئاً، فبقيت قِطَعٌ من القرآن في ذاكرة وصحف أصحابه وجيل التابعين. وتعرضت تلك القِطَعُ التي كانت تدوَّن تدريجيا لعمليات «تحرير» بالتقليل

والتكثير والتنظيم والضبط وإعادة التنظيم والضبط، وما استقرَّ النص أو النصوص بالصيغة الحالية إلاّ في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

فصَّل وانسبورو أطروحته هذه تفصيلاً شديداً وملحاحاً[5]. وكان مرشده في ذلك هو التفكيكيات التي مورست على نَصَّيِ العهدين القديم والجديد، إضافةً لتعملاتٍ نمطية وتحكمية.

بيد أنَّ طريقته تعرضت لنقدٍ شديدٍ من جانب دارسين غربيين عديدين، ولأسباب داخليةٍ وخارجية[6]. السبب الداخليُّ الرئيسيُّ أنّ الحديث عن تحويرٍ وتحريرٍ مستمرين ولمدة قرنين، يفترضان قدرةً على إثبات ذلك من طريق المخطوطات الأُولى، أي أن نجد نُسخاً أو قِطعاً أولى من القرآن تعرضت للتعديل أو التغيير أو الإضافة في مخطوطات ثَوانٍ أو حتى في شفويات ثوانٍ. وقد خطرت تلك الفكرةُ من قبل لأوتو برتزل تلميذ نولدكه، الذي عمد إلى جمع القراءات الشاذة طوال عقدين، رجاء أن يُثبت وجود صِيغٍ أولى أو صيغةٍ أولى «غير مشذَّبة» للقرآن دون جدوى. أما السبب الخارجي فيتمثّلُ في أنّ المسلمين اختلفوا اختلافاً شديداً منذ أواخر خلافة عثمان، الذي تقولُ الرواية الإسلامية المعتمدة: إنّ النصَّ القرآنيَّ «جُمِعَ» أيامه. وما لبثت الفِرَقُ الإسلامية المختلفة أَنْ ظهرت، بحيث ما عاد من الممكن «الإجماع» على «قانونية» نصٍّ مقدَّسٍ بعد ذلك لا أيام الأمويين ولا أيام العباسيين. و نحن نعلمُ أنّ هناك أفراداً من الغُلاة قالوا بنقْص القرآن، وما تابعتهم أكثرية المسلمين الساحقة في ذلك. لكنّ الغُلاة أنفسهم ما ذكروا أنّ النصَّ القرآنيَّ القائم غير صحيح. ونعرف اليوم من دراساتٍ مدقَّقةٍ أنّ هؤلاء خالفوا أكثرية المسلمين في تأويل النصّ القرآني، وليس في تحريفه. والخُلاصةُ أنّ «قانونية» النصّ لابد أن تكون قد استقرت قبل الانقسام في «الجماعة»، وإلاّ لظهرت مصاحفُ متعددةٌ، مثلما ظهرت عشرات الأناجيل، نتيجة عدم الاتفاق على نصّ العهد الجديد قبل الانقسام الذي نزل بالجماعة المسيحية الأُولى، وما يزالُ مستمرّاً.

ومن الأدلة الإضافية على ضعف فَرضية وانسبورو أنّ دارساً بارزاً آخر هو جون بورتون Burton أصدر في العام نفسه (1977م) الذي ظهرت فيه دراسة وانسبورو كتاباً بعنوان: «جمع القرآن» أو بالأحرى «تدوين القرآن» ذهب فيه إلى أنّ النبي محمداً ﷺ نفسه قام بتدوين القرآن كلّه في حياته. وهو يرى في ذلك الكتاب، وفي تقديمه لنشرة كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم (-224هـ) أنّ ذهاب المسلمين إلى تأخر الجمع لأيام عُثمان، يعود لأسبابٍ تتعلّقُ بالناسخ والمنسوخ، وأمور فقهية أخرى[7]. وهكذا فالفَرضية الأولى هي من التهافُت، بحيث يمكن المجادلة فيها والذهاب إلى فرضيةٍ نقيضة.

التفكيكية الراديكالية الثانية: وهي تقول بإعادة القرآن أو النصّ القرآني الحالي إلى عناصره الأولية والخارجية. وهي ذات شقين، أو أنّ المسؤول عنها في الأصل دارسان هما: ليلنغ Luling ولوكسنبرغ Luxenberg الذي يتخفَّى تحت هذا الاسم المستعار.

– القرآن الأول بحسب ليلنغ: كتب ليلنغ فيما بين السبعينات وعام 2003م أربع دراساتٍ حول «فرضيته» هذه[8]. وأساسُها أن القرآن المَكّيّ على الخصوص ليس من الضروري أن يكون قد أُنزل على النبي محمد بعد بلوغه الأربعين فقط. فقد كانت المسيحية منتشرةً في سائر أنحاء الجزيرة، وكانت بمكة جماعة مسيحية كبيرة، وربما كانت الكعبة في الأصل كنيسة. ولذلك فإنّ النبي محمداً ﷺ (الذي ربما كان نصرانيّاً أو من الحنفاء) أخذ أناشيد مسيحية معينة وترجمها عن القبطية أو الإثيوبية (تأمَّلوا!)، وأعيدت صياغتها بعربية جميلة. وقد جرت تقفيتُها وأُضيف إليها وصارت بهذا الشكل بعد وفاة النبي ﷺ. ويمكن بالتخلص من الإضافات اللاحقة ومن الغطاءات التي أُقيمت فوق المادة المسيحية (الطبقة – العليا) اكتشاف الطبقات العميقة، والتي تمثّل القرآن الأول(Ur- Qur'an) أو بعض إجزائه. لكنّ السيد ليلنغ ما قام بمحاولةٍ شاملةٍ للكشف عن الطبقة المسيحية (الأبيونية) في القرآن، ولا أعتقدُ أنها موجودة. وفيما عدا بعض الكلمات الحبشية أو ذات الأصل الحبشي في القرآن، لا يبدو أنَّ النبيَّ كان مُحاطاً بمسيحيين في مكة، ولا أنَّ الكعبة كانت كنيسةً مسيحية.

والواقع أنّ دراسات ليلنغ تستعيد بعض ما حاول مستشرقون مبشّرون إثباته، أي أنّ الإسلام إنما كان في صيغته الأولى مسيحيةً مقنَّعةً أو ظاهرة، أو أنه مسيحية فرقة كانت موجودةً بالجزيرة، وتميلُ للتوحيد، و تختلف عقائدها عن عقائد المسيحيين البيزنطيين[9] بعد القرن الرابع الميلادي.

– **الأصول السريانية للقرآن بحسب لوكسنبرغ**[10]. يتجاهل الكاتب التاريخ تماماً، ويركّز على الفيلولوجيا. فبسبب وجود كلمات وصيغ غامضة أو غريبة في القرآن، يذهب لوكسنبرغ إلى أنّ تلك الكلمات سريانية، وأنّ أصحاب النبيّ ﷺ والمفسرين جهلوا معناها، ولذلك أَخْطَؤُوا جميعاً في تفسيرها، وبخاصةٍ أنها تغيرت لفظاً من الناحيتين الصرفية والنحوية، من مثل كلمة «توراة» أو كلمة «براءة»، ونحو اعتبار معنى الحور العين عناقيد العنب، من فواكه الجنة. بيد أنّ لوكسنبرغ الذي يعتبر القرآن أو بعض سوَره شبه مترجمةٍ عن السريانية، لا يستطيع أن يوردَ سورةً قرآنية ولو قصيرة مقابلاً لها بأصلها السرياني المزعوم. فسورة «اقرأ» بحسب رأيه دعوةٌ لأخذ القُربان المقدَّس، وسورة القَدْر إشارةٌ إلى مولد المسيح. والقرآن هو عبارةٌ عن قربانٍ بالسريانية، أي أنه نسخةٌ أو صيغةٌ من صيغ أمّ الكتاب، أي الإنجيل. ويفترض لوكسنبرغ أنّ النبي ﷺ ما كان أمياً، وأنه تجوَّل في العالم المسيحي الآرامي، وأنه تعاون مع كُتّاب مسيحيين في إنتاج النص القرآني الذي تُرجم عن السريانية باللهجة المكيّة. وقد كان محمد ﷺ وأصحابه ، بحسب لوكسنبرغ، يعرفون اللغتين جيداً. حتى إذا مات النبي ﷺ، وتفرق أصحابه في الأمصار المفتوحة، بدأ نسيان الأصول القرآنية بالظهور، وجرى تجاهل الأصول الغريبة التي لم تعد مألوفة، و تغير نطق الكلمات، ونُسي كل شيء. لكن بقيت الإشارات التي يمكن استناداً إليها وبخاصةٍ في العهد المكي، إعادة الآيات والسُّوَر إلى أصولها.

ويلفت Gerhard Bowering الانتباه إلى أنّ محاولة لوكسنبرغ تستند إلى أساس مُماثل[11] لمحاولة اللبناني جوزف القزي[12]، والذي نشر عدة كتبٍ بالعربية تذهب إلى أنّ القرآن مأخوذ عن أصول يهودية/ مسيحية، أولى، أو ما عُرف بالمذهب الأبيوني، مثلما أشار ليلنغ من قبل. وكان كلٌّ من تور أندريه وريتشارد بل وسبنسر ترمنغهام،

هؤلاء جميعاً قد أشاروا إلى الأبيونيين، من المسيحيين الأوائل، الذين ظهروا عندما كانت المسيحية ما تزال مختلطةً باليهودية. وكان من هؤلاء في القرن السادس بمكة ورقة ابن نوفل وخديجة بنت خويلد، وقد أراد ورقة استخلاف محمدٍ ﷺ على دعوته ودينه. لكنّ النبي ﷺ ما لبث أن ترك هذا المشروع عندما غادر إلى المدينة. وهكذا فالفرق بين قرآن محمد والمصحف العثماني، هو كالفرق بين نصٍ ديني شعائري للجماعة الأبيونية بمكة، بينما مصحف عثمان هو كتابٌ مقدس للإمبراطورية الجديدة. وفي حين يستند لوكسنبرغ إلى الفيلولوجيا وحسْب، يعمد قزي إلى اصطناع تاريخٍ كاملٍ لا يعرفه أحدٌ غيره. لكنهما يتوصلان إلى نتائج متشابهة: القرآن مترجم باللهجة المكية عن أصلٍ سرياني. بيد أنّ معانيه جُهلت لزوال قرائه، ولأنّ المشروع نفسه تغير وتقلب مرتين: مرة عندما غادر النبي مكة، ومرة عندما قامت الدولة الإسلامية الكبرى.

وما بقي الأمر عند حدود هذه الرؤى الغريبة. بل إنّ كُتّاباً غرائبيين مثل Gilliot و de Blois و van Reeth[13] ركّزوا على فكرة الأصول غير العربية للقرآن بالمعنى الشامل، وازدادت اهتماماتهم بالأصول السريانية، وبوجود جماعات دينية غريبة بمكة والجزيرة مثل المانويين والمندائيين. وحتى أنجليكا نويفرت، التي عملت طويلاً على بنية القرآن وأسلوبه وعالمه الفكري أو رؤيته للعالم، ما رأت حائلاً دون الاهتمام بأصول إنجيلية للقرآن، وبخاصةٍ أنّ هؤلاء جميعاً التفتوا إلى المفردات والصيغ الغامضة، والتي لا بد من افتراض أصولٍ غير عربية من أجل فهمها مثل «صابئة وحنيف وأمي وأهل الكتاب وبنو إسرائيل والنصارى والمجوس وأهل الإنجيل والذين هادوا والتوراة و الإنجيل والزَّبور والصحف».

وقد أقيم قبل شهور مؤتمر للأصول المسيحية للقرآن، شارك فيه عشرات الدارسين المبتدئين، وعاد أكثرهم إلى دراسات القرن التاسع عشر والعشرين لفهم بعض القَصص القرآنية، كما أنّ عديدين عادوا كذلك إلى قراءة المحيط المكي الذي نشأ فيه القرآن، والمحيط المَدني الذي تجاورت فيه الجماعة المحمدية مع اليهودية[14].

وهكذا فإنّ الحجر الذي ألقاه وانسبورو في البركة الساكنة نسبيّاً للدراسات القرآنية، أثار حركةً شديدةً، تلتها موجةُ الأصول السريانية وأنّ القرآن ابن بيئات القرن السابع في الجزيرة العربية. وخلاصةُ الأمر أنّ الدارسين الأوروبيين والأميركيين ما استطاع أكثرهم الخروج من فكرة الأصل المسيحي أو اليهودي أو المسيحي /اليهودي للقرآن، منذ قرون – فهم لا يقبلون المنطق القرآني الذي يعلّل التشلهُات بوحدة الدين، وتعدد الشرائع والنبيين – إنما الجديد في العقدين الأخيرين أنّ هؤلاء بذهبون إلى أنّ الاقتباس ما كان ثقافيّاً عامّاً أو دينيّاً عامّاً في القصص والعبادات والأفكار الرئيسة، بل ربما كان نسخاً أو ترجمةً أو ما يشبه الترجمة والنسخ. وهكذا يضيعُ من جديد جهدٌ كبيرٌ، يقف حائراً دون التقدم خطوةً معتبرةً في دراسات بِنى القرآن وأساليبه ومحيطه بالمعنيين: التاريخي والديني.

وفي هذه الظروف والسياقات تأتي «موسوعةُ القرآن» التي أصدرتها مؤسسة بريل في أربعة مجلدات، مُشيرةً إلى هذا الضياع الذي أنزلته التفكيكية والأصالية والغرائبية بالدراسات القرآنية في الأعوام الأخيرة. ففي حين تستند المواد عن القرآن في النشرة الثانية من «دائرة المعارف الإسلامية» إلى مائة وخمسين عاماً من الأعمال العلمية الكبرى – التي يغلب عليها المنهج التاريخاني، مع ميولٍ إبستمولوجية جديدة، فإنّ الأعمال الواردة في «موسوعة القرآن» تتراوح بين أقدم القديم وأحدث الحديث، ليس من أجل بيان الدرجة أو المرحلة التي بلغتها البحوث، بل دلالةً على الضياع الذي أنزلته التفكيكية أو النقدية الجذرية في العقود الثلاثة الأخيرة بالدراسات القرآنية خاصةً، ودراسات الإسلام بشكلٍ عام[15].

❋ ❋ ❋

1 - Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans. Leipzig 1909,1919,1938 وتيودور نولدكه: تاريخ القرآن. ترجمة جورج تامر. دار نشر جورج أولمز، 2004م. وقارن بمراجعةٍ موجزة لمضامين الكتاب وترجمته: رضوان السيد: ترجمةٌ عربيةٌ لكتاب نولدكه عن القرآن، بمجلة التسامح، عدد 8، عُمان، خريف عام 2004م، السنة الثانية، ص286-290. وانظر تقييماً موضوعياً لإنجاز نولدكه R. Paret, Mohammed und der Koran. Stuttgart 1957. pp. 80-85. ومحمد حسين الصغير : المستشرقون والدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص28-30.

2 - W.M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'an. 1970, R. Blachere, Introduction du -Coran, 1947, R. Paret, Mohammed und der Koran 1957.

3 - A. Neuwirth, Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren. Berlin 1981 ولها دراساتٌ في النشوريات القرآنية، وفي سورة يوسف، وفي الازدواج في الأسلوب القرآني، وفي أنتروبولوجيا الإنسان في القرآن، وفي القرآن بوصفه نصّاً متلوّاً، وفي افتتاحيات السُوَر الملكية.

4 - انظر C.H.M Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam. 1993 وعبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن. القاهرة 1966م.

5 - J. Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, 1977 وقد عرضا رؤيتهما المعدّلة لأطروحة وانسبورو في: Hagarism: The Making of the Islamic World. 1983. ولوانسبورو دراسةٌ أخرى بعنوان: Secterian Milieu 1979

6 - انظر على سبيل المثال: H. Motzki, The Collection of the Qur'an. A Reconsideration of Western views in light of recent methodological developments, in Der Islam 78, 2001, 1-34, Versteegh, op.cit

7 - J. Burton, The Collection of the Qur'an. 1977.

8 - أولها القرآن الأول (1974م)، فالمقدسات المسيحية في الكعبة قبل الإسلام (1977م)، فإعادة اكتشاف النبي محمد (1981م) وتحدي الإسلام من أجل الإصلاح، اكتشاف التهاليل المسيحية في التفاسير الإسلامية الأولى (2003م).

9 - من مثل هنري لامنس Lammens و ناو A. Nau و تور أندريه T. Andrae وهننغر J. Henninger

10- C. Luxenberg, Die Syro- aramäische Lesart des Koran. 2004 وله مقالاتٌ عن ليلة القدر وعن الميلاد في القرآن.

11- Gerhard Bowering, Recent Research on the Construction of the Qurán. وهو مقالٌ قيد النشر، وقد أطلعني عليه بروفسور كروب Kropp مدير المعهد الألماني في بيروت، فله الشكر.

12- يقصد بوفرنغ الكتابين المنشورين تحت اسم أبو موسى الحريري: نبي الرحمة (1990م)، وقسّ ونبي (1991م). ولي دراسةٌ لم تنشر عن هذين الكتابان وأمثالهما مما صدر في الحرب الأهلية بلبنان (1976-1990م) بعنوان: جدالٌ مسيحي ضد الإسلام في الحرب الأهلية في لبنان. وكما تبين أنَّ أبا موسى الحريري هو جوزف قزي، فقد يكون هو نفسه لوكسنبرغ. وقد يكون هو نفسه ابن ورّاق الذي دأب في السنوات العشر الأخيرة على الزعم أنّ القرآن مترجمٌ إلى العربية. وقد نبَّه بوفرنغ في مقالته السالفة الذكر إلى أنّ الفكرة (أي الأصل الآرامي واليهودي / المسيحي للقرآن) قديمة، قارن: A. Schlatter, Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, in: Evangelische Missionsmagazin Bd. 62. 1918. 251-264

13- لا أعرفُ من تلك الكتابات غير ما قرأته لفرانسوا دي بلوا، أمّا المقالات والكتب الأخرى فقد عرفتها من خلال مقال Böwering السالف الذكر.

14- قارن بمراجعة سامر رشواني للمؤتمر المذكور بعنوان: بدائع الاستشراق الجديد.. وفظائع السريانيات القرآنية، بجريدة الحياة، بتاريخ 2005/7/16م، ص 15 (تراث).

15- صدرت الموسوعة القرآنية في خمسة مجلدات (2001-2004م) بعد إعدادٍ طويل. وهذه العجالة لا تُنصفُها إذ لا بد من قراءتها قراءةً تفصيلية.





النص القرآني والمنهج اللساني الحديث قراءة في كتاب الله والإنسان للمستشرق الياباني توشيهيكو إزوتسو

المصطفى تاج الدين ◆

القرآن والمنهج اللساني رؤية تأصيلية

تدخل مقارنة أوزوتسو للنص القرآني ضمن محاولات عديدة لتطبيق معطيات العلوم الإنسانية في مجال تفسير القرآن، وهي مسألة لها تعلق بالرؤية والمنهج معا، فالرؤية للقرآن وطبيعته؛ وكذلك لطبيعة التأويل والمقاربة تحددان وبشكل واضح الموقف من إعمال الأدوات المنهجية المرتبطة بعلوم أخرى في مجال التفسير.

ولقد أشار أوزوتسو إلى مسألة المنهج في التعامل مع النص القرآني، وبوصفه مستشرقاً فإن قضية التعددية المنهجية وقضية إعمال المناهج الإنسانية في مقاربة القرآن تبدو بالنسبة إليه قضية مفروغاً منها، ولأن القارىء المسلم المطلع على الإسلام هو المستهدف الأول بكتاب إزوتسو[1] فإن الكاتب لم يستشعر حساسية القضية داخل مجال التداول العربي الميال إلى تقليدانية واضحة وحس محافظ جدا إذا ما تعلق الأمر بتفسير القرآن، ولذلك فإن القضية تحتاج في تصورنا إلى تأصيل تاريخي في محاولة إقناع الفكر المحافظ من جهة والاقتناع بمردودية هذا المنهج في تفعيل دلالات الوحي وإدخالها في صميم الفعل التاريخي.

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

وإذا كان الأمر متعلقاً هنا بعلم الدلالة وهو حقل معرفي متعلق بعلم اللغة العام، فإن قضية التأصيل التي غض أوزوتسو الطرف عنها تبدو أسهل من التأصيل لإعمال حقل معرفي آخر كعلم النفس أو علم الاجتماع، والسبب في تصورنا هو أن المنهج اللساني المحض وأثره في تفسير القرآن أصيل في الممارسة التفسيرية التراثية إن لم نقل إن التفسير اللغوي للقرآن هو أو لطريقة تفسيرية استعملها المتلقي الأول للوحي من أجل استقطار دلالاته من جهة ولغرض حل بعض الإشكالات الدلالية والتي كانت تشوش على التلقي الطبيعي للرسالة.

ولأن اوزوتسو قد أغفل هذا التأصيل أو ربما تصور جدة ما في تناوله اللساني للقرآن فإننا سنعمد إلى تكميل هذا النص من خلال طرح نموذج تأصيلي للممارسة التفسيرية اللسانية نبتغي منها هدفين:

- تصحيح تصور خاطىء نشرته التصورات المدرسية عن اتجاهات التفسير وعلومه، حيث يغلب على الدارسين الاعتقاد بأن المحاولات التفسيرية الأولى كانت محاولات دلالية في أصل نشأتها، أي أن المفسر كان طالباً للدلالة القرآنية عن طريق الاستعانة بأداتين:

1- الأداة النقلية في إطار ما يسمى عادة بمدرسة التفسير بالمأثور.
2- الأداة العقلية لما يسمى بمدرسة التفسير بالرأي.

لقد رأى كثير من الدارسين أن المحاولات المبكرة لتأسيس منهج تفسيري كانت لغوية بالأساس، حيث ساد التأليف في المعاني القرآنية وهي حركة تأليفية نشيطة دلت على إجرائية التناول اللساني في حل المشاكل الدلالية للقرآن من جهة ووضع الأسس لنظرية تأويلية منفتحة على العقل والنقل سيتم إجهاضها بعد حين.

وإذا كانت الكتب التفسيرية الأولى والمرتبطة بمعاني القرآن هي البداية الحقيقية لعلم التفسير النسقي، فلقد أثير سجال حول كتب «معاني القرآن» ومدى صلتها بعلم التفسير، وكان «مجاز القرآن» لأبي عبيدة[2] موضوع هذه المساجلة؛ إذ أخرجه بعضهم من التفسير، وأدخله البعض الآخر فيه، وكان السبب في هذا السجال راجعاً - في اعتقادي - إلى سببين:

سبب عقدي

ومدار هذا السبب على اقتران التأليف في معاني القرآن، بالاعتزال[3]؛ إذ اختصت هذه الكتب، بيان مشكلات الألفاظ والمعاني في القرآن، وحمل بعضها على وجوه تناسب الاعتقاد المذهبي، والرأي الكلامي، فأثار سخط أهل الحديث؛ لتقوم بذلك معركة مبكرة بين مدرسة التفسير بالرأي ومدرسة التفسير بالمأثور.

قال أبو عمر الجرمي (ت 225هـ) : «سألت أبي عبيدة : عمن أخذت هذا يا أبا عبيدة؟ فإن هذا (خلاف) تفسير الفقهاء؟» ، فرد عليه أبو عبيدة قائلاً: هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم، فإن شئت فخذه، وإن شئت فذره، قال أبو حاتم: وما يحل لأحد أن يقرأه إلا على شرط إذا مر بالخطأ أن يبينه ويغيره»[4].

فالجرمي يعترف بكون مجاز القرآن تفسيراً، ولكن يعترض على الطريقة التي اتبعها صاحب الكتاب في استخلاص المعنى القرآني، وهي طريقة خاصة مباينة لمسالك التفسير عند الفقهاء، والتي تنبني على النقل والإسناد، ومعرفة أسباب النزول، وربط المعاني بالأحكام الشرعية ليهتدي بها المكلفون.

وسبب هذا الخلاف بين المعتزلة ونظرائهم من أهل الحديث، تلقى المسلمون في بعض الأحيان كتب معاني القرآن تلقياً ساخطاً، وكانت السلطة تتدخل لفض النزاع وتهدئة الأوضاع، وتحدثنا بعض المصادر كيف أن قطرب بن المستنير«لما صنف كتابه في التفسير؛ أراد أن يقرأه في الجامع، فخاف من العامة وإنكارهم عليه؛ لأنه ذكر مذهب المعتزلة، فاستعان بجماعة من أصحاب السلطان ليتمكن من قراءته بالجامع»[5].

ولم يكن هذا الموقف من كتب معاني القرآن، إلا لأنها كتب تفسير القرآن إنطلاقاً من مذاهب أصحابها واعتقاداتهم؛ لذلك روي عن الإمام أحمد (ت241هـ) نهيه عن اعتماد كتابي أبي عبيدة والفراء[6] انسجاماً مع رؤيته في عدم جواز الأخذ بمقتضى اللغة في تعيين المعنى القرآني[7] «وقد حملت كراهته لذلك، على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان محتملة يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً في الشعر ونحوه ويكون المتبادر خلافها»[8].

لذلك أُعتبرت كتب المعاني كتباً في اللغة؛ حتى لا تمتزج بكتب التفسير؛ بسبب ما أشرنا عليه من الإعتراض على بناء التفسير على مقتضى المذهب لغة واعتقاداً.

سبب اصطلاحي

فعلم التفسير من العلوم التي اختلف في حدها وتعريفها، وهو ما يفسر تردد العلماء في اعتبار كتب المعاني داخلة في الحد الذي وضعوه لعلم التفسير[9].

فهناك تعريفات لو أخذنا بمقتضاها في تعيين المقصود بهذا العلم؛ لأخرجنا كتب المعاني من الاعتبار، وهي تعريفات توسعت في الشروط التي يقوم بها التفسير ومن ذلك ما عرفه به الزركشي من أنه «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[10].

ومعلوم أن إتقان هذا العلوم كلها، لا يكاد يتحقق للمفسِّر الواحد؛ ولهذا وجدنا كثيراً من التفاسير، يغلب عليها اهتمام المفسر، ومجال تخصصه؛ فالبلاغة غالبة في كشاف الزمخشري، وعلم الكلام مهيمن في مفاتيح الغيب للرازي، والفقه غالب في تفسير القرطبي، والنحو غالب في البحر المحيط لأبي حيان، ولم يمنع هذا من إعتبارها كتباً في التفسير؛ لذلك جنح البعض إلى التقليل من الشروط الواجب توفرها في المفسر، قال أبو حيان: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك»[11].

والتتمات عنده معرفة النسخ، وأسباب النزول والقصص وغير ذلك[12]، واستناداً إلى مثل هذا التعريف، فإن معاني القرآن، داخلة في كتب التفسير المعروفة. وليس من قبيل الصدفة أن يطلق عليها إسم مميز هو «معاني القرآن» وهو اصطلاح يفيد تناول مشكلات التركيب والدلالة في النص القرآني، وليس مطلق تراكيب القرآن ودلالاته. قال الراغب الاصفهاني: «واعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف

معاني القرآن وبيان المراد، أعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره، والتفسير أكثره في الجمل»[13].

فالعلاقة بين التفسير والمعاني، علاقة عموم بخصوص؛ إذ يستغرق التفسير كل الكتاب بياناً وإيضاحاً، ولهذا قال الزركشي في لفظ «التفسير» : «إنما بنوه على التفعيل؛ لأنه للتكثير؛ كقوله -تعالى- : ﴿يذبحون أبناءهم﴾، ﴿وغلقت الأبواب﴾، فكأنه يتبع سورة بعد سورة وآية بعد أخرى[14].

ويشهد لهذا، تفسير ابن عباس لقوله -تعالى- : ﴿وأحسن تفسيراً﴾[15] بقوله: «أي تفصيلاً»[16].

وإذا كان التفسير تتبعاً تفصيلياً لألفاظ القرآن وتراكيبه، فإن كتب المعاني تيمم شطر الألفاظ والتراكيب التي تطرح استشكالات لغوية أو عقدية، يستدعي الأمر فيها إعمال الفكر لتخريجها وتأويلها على مقتضى النظر اللغوي والعقدي.

ولفظ «معاني القرآن» إذا أطلق عند القدماء تمحض للدلالة على ما يشكل على الفهم ويستعصي على الإدراك «فقد كان هذا التركيب يعني به ما يشكل في القرآن، ويحتاج إلى بعض العناء في فهمه، وكان هذا بإزاء معاني الآثار ومعاني الشعر أو أبيات المعاني»[17].

لهذا نجد الفراء مثلاً لا يفسر القرآن آية آية، بل ينتقي منه ما يراه غامض الدلالة محتاجاً إلى بيان، ففي قوله -تعالى- : ﴿إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام﴾[18] قال الفراء: «ولو قيل: إن الذين كفروا وصدوا لم يكن فيها ما يسأل عنه»[19] فدل هذا على أن ما استرعى انتباه الفراء ليس الآية الكريمة في ذاتها، وإنما ظاهرة تكسير التركيب المنطقي للزمن، بعطف المضارع على الماضي، هي ما دفع الفراء لتفسير الآية وبيان مشكلها.

فكتب معاني القرآن - لهذا الاعتبار - تفاسير خاصة، تستند إلى اللغة في استدلالها على المعنى المقصود، فهي بذلك تشترك مع كتب التفاسير في البحث عن معنى النص القرآني، وإن اختلفت السبل المؤدية إلى ذلك.

– الرد المنهجي المؤصل على الاتجاه القاضي برفض استثمار الآليات اللسانية الحديثة في مجال التفسير بحيث أن بعض الدارسين وبسبب الخوف من الجديد، أضحوا ميالين إلى التشكيك في المشاريع التفسيرية التجديدية المبنية على المعطيات اللسانية الحديثة بدعوى تغريب التفسير وإبعاده عن أصوله التراثية.

الموقف المنهجي من كتاب أوزوتسو

إن تصورنا العام لأطروحة إزوتسو ينتظمه منزعان:

- منزع منهجي يثمن مثل هذه المحاولات ويدعو إلى دعمها والتعريف بها لما تفتحه من مجالات جديدة قد تسفر عن معرفة ما بالنص تجعله فاعلا في تعديل التصورات وتفقيهها إلا أن هذا الاحتفال المنهجي ينبغي أن نضعه في إطاره الأداتي، والمقصود أن إزوتسو استثمر بعض الأدوات من علم الدلالة كالحقل الدلالي والمفاهيم المفتاحية والمعاني الأصلية والعلاقية وحاول إعمالها في تفسير النص وهذا لا يعني بالضرورة أنه قد أفلح لمجرد الإعمال الأداتي للمنهج الدلالي. فلقد برع الرجل فعلا في التصنيف ولكنه بالغ نوعا ما في الحديث عن طموحات لم ينجزها مع كامل الأسف ولهذا جاء الكتاب مكتنزاً بعبارات : سنرى وسنفعل وسندرس، مع أن أغلب ما ذهب إليه لم يكن جديداً في ذاته وإن برع في تصنيفه منهجياً.
- منزع تأويلي والمقصود منه أن الأدوات المنهجية قد تكون لها أهمية تصنيفية ما ولكنها قد لا تكون مفيدة حين الإعمال التطبيقي، وهذا ما حدث كثيراً مع إزوتسو حيث إن الترسانة المنهجية لم يتم توظيفها تأويلياً أي أنها لم تكن منتجة كما طمح إلى ذلك المؤلف.

الدلالة القرآنية بين التحويل والنقل

أثير نقاش مهم في تراثنا حول تعامل الشارع مع اللغة هل ينقل الدلالات إلى معاني جديدة أم أن الأمر يقتصر على عمليات دلالية منسجمة مع أصل التداول كالاتساع والتعميم والتخصيص. ويبدو أن إزوتسو متحمس للرأي الأول مع

الإشكالات النظرية والتطبيقية التي يطرحها، ففي الوصف التاريخي لدلاليات المعجم القرآني يقف المؤلف أمام ثلاث مراحل:

1- المرحلة الجاهلية أو ما قبل القرآنية بتعبيره[20].

2- المرحلة القرآنية.

3- المرحلة ما بعد القرآنية أو العباسية تحديداً.

ويعرض الكاتب لأنساق معجمية سائدة في المرحلة ما قبل الجاهلية وأهمها:

1- المعجم البدوي المرتبط بسياق الترحل والطعن.

2- المعجم الحضري المرتبط بالطبقة التجارية وهو مؤسس على الأول.

3- المعجم الديني المسيحي واليهودي والحنفي.

ويرى المؤلف أن المعجم القرآني خليط من الأنساق الثلاثة ولكنه مع ذلك مستقل في بنائه للدلالة، فهو مكتف بذاته ويمثل بنية كلية، فكلمة «الله» مثلا تعني لدى العرب الجاهليين شيئاً مختلفاً عما تعنيه في القرآن مع التسليم بمعرفتهم بها كما يشهد بذلك الشعر العربي الجاهلي والقرآن نفسه.

ويذكرنا إزوتسو هنا بقضية نوقشت في إطار قضية لغوية كبرى اهتم بها علماء اللغة والأصول وهي حدود العلاقة بين الدلالة الوضعية للألفاظ والدلالة الشرعية لها وهل نقل الشرع أو القرآن تحديداً المدلولات من الإحالة الوضعية إلى إحالة جديدة. ولقد ذهب كثير من العلماء على غرار إزوتسو إلى أن الشرع قد أحدث في اللغة أوضاعاً جديدة وخالفهم الجويني والباقلاني، ولهذا تصوروا أن كلمة الله مثلاً لا تعني في القرآن ما تعنيه عند العرب، حيث أحدث القرآن فيها دلالات جديدة وهو عين ما ذهب إليه إزوتسو، فقد استشهد على هذا صفي الدين الهندي بقوله -تعالى- : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾[21] قال : «فإن هذا اللفظ (أي الله) كان معلوماً لديهم ... لكن لم يضعوه لله -تعالى-»[22]. وهذا في الواقع محض تقوّل بلا دليل، ويظهر تهافت ما ذهب إليه بإتمام الآية بقوله -تعالى- : ﴿أنى يؤفكون﴾ أي كيف يكذبون بأن أخبروا بغير ما يطابق الواقع في

اعتقادهم، ولو أنهم جهلوا معنى اللفظ لما كان هناك سبب لرميهم بالكذب لأنهم سيكونون ساعتها قد أخبروا بشيء لا يعتقدون خلافه[23].

وعموماً فإننا نرى وخلافاً لما أراده إزوتسو بأن الشرع لم يأت ليحدث في اللغة أوضاعاً جديدة، لا أن يتصرف فيها على غير هدى من سننها وقانونها فلا يتصور إذن وقوع الوضع الشرعي الثاني كما لا يتصور أن تنفصل الدلالة القرآنية عن الدلالة اللغوية للألفاظ بحيث تشير الثانية إلى معنى لا تشير إليه الأولى، ولقد تنبه عبدالقاهر الجرجاني إلى هذا حين قال: «وأقل ما ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى وهم المنكرون للمجاز أن التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها وأن شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع ما يدل عليه، أو ضمن ما لا يتضمنه أتبع ببيان من عند النبي ﷺ كذلك لم يقصد بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم... من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع»[24].

ومعنى ذلك أن ما قام به الشرع تجاه الألفاظ ليس سوى عمليات دلالية تقوم بها الجماعة اللغوية نفسها في تعاملها مع الألفاظ أقصد بهذه العمليات: التخصيص والتعميم والتأكيد وغير ذلك.

والحاصل أن الفرق في تصور مدلول لفظة «الله» بين التصور القرآني والتصور الجاهلي محله الاعتقاد وليس اللغة، فهو إذن متعلق بما يريد المتكلم أن يفهمه من اللفظ لا بما يوجد اللفظ عليه في المعجم فبطل أن تناقش القضية في مجال علم الدلالة، والأحرى أن تناقش في مجال خاص وهو العقيدة.

وينطبق هذا على التحويل الدلالي للفظة «الكرم» والتي رأى إزوتسو أن القرآن قد حولها تحويلاً دلالياً جذرياً من مفهومها الجاهلي إلى مفهوم قرآني وليد[25]، مع أن الدلالات القرآنية للكرم منسجمة مع أصلها الدلالي في المعجم العربي وإن زاد القرآن دلالات جديدة فمن باب الاتساع الدلالي المعروف في كل اللغات ومعناه الإبقاء على الدلالة الأصلية وإضافة معنى جديدة عادة ما تكون ذات أبعاد سياقية.

إن محاولة أزوتسو محاولة مهمة للدراسات التفسيرية الحديثة، غير أن ما نحذر منه هو السقوط في مغبة التهويل، بحيث نذهب إلى أن الرجل أتى بالجديد في المجال المعرفي وهو ما نفتقده في كتاب أوزوتسو حيث أن القضايا التي طرحها وبكثير من التبسيط المخل الذي اعترف به هو نفسه قضايا نوقشت بكثير من العمق في تراثنا، ولهذا فإن أهمية الكتاب تكمن في إحياء التنويع المنهجي في تناول الوحي مما يؤدي إلى تقدم الدراسات القرآنية وانتشالها من الجمود الذي تتخبط فيه بسبب غلبة الميول الدينية البسيطة على عقول المهتمين بالدراسات القرآنية خصوصاً والإسلامية على جهة العموم.

❋ ❋ ❋

1 - Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an Islamic Book Trust 2002.p2.

2 - يعتبر كتاب مجاز القرآن داخلاً في كتب المعاني، قال القفطي متحدثاً عن التصنيف في معاني القرآن: «أو من صنف في ذلك من أهل اللغة أبو عبيدة معمر بن المثنى، ثم قطرب بن المستنير ثم الأخفش وصنف من الكوفيين الكسائي ثم الفراء» إنباه الرواة على أنباء النجاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، ط1، 1955م(4/14-15).

3 - إبراهيم عبدالله رفيدة، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط3، مصراته، ليبيا، 1990م (1/551).

4 - الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، سلسلة ذخائر العرب رقم 50، دار المعارف، القاهرة، مصر (د،ت) ص176.

5 - نقلاً عن : إبراهيم عبدالله رفيدة، المرجع السابق (1/155).

6 - الداودي، طبقات المفسرين، ت: علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، 1972م، مصر (1/106-107).

7 - ويروى عن الإمام أحمد في جواز التفسير بمقتضى اللغة روايتان متعارضتان، ينظر: رفيدة، المرجع السابق (1/542).

8 - رفيدة، المرجع السابق (1/542).

9 - يراجع في هذا الاختلاف: الإتقان للسيوطي (4/167) ومناهل العرفان للزرقاني (2/3-4).

10- الزركشي، البرهان، (1/13).

11- أبو حيان، البحر المحيط (1/121).

12- البحر المحيط (1/121).

13- الزركشي، البرهان، (2/148).

14- نفسه، (2/147).

15- الفرقان، الآية:33.

16- الزركشي، البرهان، (148/2).

17- الفراء، معاني القرآن، ت:أحمد يوسف نجاتي، ومحمد على النجار (د.ط.ت) (11/1-12 من مقدمة المحققين).

18- الحج، الآية:25.

19- الفراء، معاني القرآن (221/2).

20- نفسه، ص36.

21- الزخرف، الآية87.

22- الإبهاج، 276/1.

23- مفاتيح الغيب، 200/27.

24- أسرار البلاغة، 341-342.

25- نفسه، ص39.





العلاقات الأوروبية العربية فيما يتجاوز التبادل التجاري والأرضية المشتركة

هانس هيرمان جنوتكه ◆

1- أصبحت العلاقات مع العالمين الإسلامي والعربي في قمة الأولويات ليس بالنسبة للسياسة الخارجية الألمانية فحسب بل وبالنسبة للاتحاد الأوروبي ككل. وهذه العلاقات لا تتعلق بالمسائل الاقتصادية والثقافية فحسب بل تتركز أيضا في المسائل الأمنية.

2- استطاعت جمهورية ألمانيا ومعظم الدول الأوروبية الاحتفاظ بعلاقات وطيدة مع العالم الإسلامي، وكلا الطرفين استفاد كثيراً من هذه العلاقات. لقد سجلت مرة في التاريخ الحديث خلال فترة الحرب العالمية الأولى أن ألمانيا وحلفاءها استطاعوا حشد أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي تمكنت بسبب تقارُب التوجهات من تحديد أرضية مشتركة بين الإمبراطورية العثمانية والفدرالية الألمانية من ناحية والحلفاء والقومية العربية الناشئة في تلك الفترة من ناحية أخرى. ولكن في الفترة الماضية وعقب ذلك فإن المصالح العلمية والاقتصادية وعمليات تبادل التجار والعلماء والمستكشفين وعلماء الآثار كل ذلك أسهم بشكل كبير في ربط العالم الإسلامي مع القارة الأوروبية. كما أن الاستعمار قد كوّن وشتت في الوقت نفسه الشعور الودي كما طوّر العلاقات بطريقة سليمة في

◆ دبلوماسي ألماني

المرحلة نفسها. لا ريب أن هناك أرضية مشتركة لهذه العلاقات بين المسلمين والعالم الإسلامي ككل والقارة الأوروبية. إن ما أسعى إليه هو النظر إلى مدى شمولية هذه الأرضية المشتركة وكيفية الاحتفاظ بها وكذلك توسيعها أو بمعنى آخر كيفية حمايتها من الضياع والتآكل.

ولعلكم سوف تتساهلون معي إذا ما ركزت على التجربة الألمانية -التي أتحمل جزءاً من المسؤولية في نطاقها- إذا ما قلت إن بعض العواصم الأوروبية تتجه إلى نفس الأفكار وعندما أوضح خبرتنا في هذا المجال أقارن الأشباه، وأقوم ببعض المقايسات. إننا لا ندعي الإبداع ولا الحصرية في الجهود لتكوين الأرضية المشتركة في العلاقات مع العالم العربي أو الأمة العربية بشكل عام.

ولنعد قليلاً إلى الوراء إلى الهجمات الإرهابية المفجعة التي وقعت في 11 سبتمبر. أعتقد أنه لا أحد ينكر أنه منذ تلك الفترة جميع شعوب العالم في الغرب وفي العالم الإسلامي يشعرون بالتهديد المتزايد لا سيما من قبل أولئك الذين يظنون انهم مختلفون عن الآخرين.

إن الجدل المحيط بنشر فرضية (HUNTINGTON) حول صراع الحضارات قبل خمس سنوات فقط من أحداث 11 سبتمبر يعطي إطاراً توضيحياً وسوف يستمر في هذا السياق مرات ومرات.

يُدّعي السياسي الأمريكي المخضرم من أصل عربي «جيمس زعبي» أن العلاقات العربية الأمريكية قد وصلت إلى أدنى مستوياتها بسبب الجو الحالي المتسبب من الخوف والإحباط والغضب وإنعدام الثقة بين العرب والشعب الأمريكي صار بمثابة دوامة خطيرة تتسع يوما بعد يوم. وهذه الاتجاهات السلبية تؤثر دون شك في العلاقات الأوروبية مع الجيران من الشعوب القاطنة في الجنوب الشرقي من القارة. وكما تعلمون فإنه وقعت اعتداءات أخرى في قلب بعض العواصم الأوروبية ضد أهداف مدنية بعد أحداث 11 سبتمبر مما أسفر عن قتل أبرياء. وقد بات من الواضح أن هذه الجرائم لطخت سمعة الإسلام وكل ما يتعلق

بهذا الدين الحنيف حيث تم الإعلان بشكل واضح أن أفراداً ممن يسمون مجاهدين إسلاميين كانوا مسؤولين عن وقوع هـذه الهجمات. وأحدث مثال على ذلك اضطرابات الشباب التي وقعت في فرنسا. يذكر أن أغلبية وسائل الإعلام الغربية قد حاولت إلقاء اللوم على الإسلام، ويُعتقد أن إحدى الصحف في فرنسا حاولت الكشف عن مجموعة تعدُّ لعمليات تمردٍ واعتداء في باريس.

ومن جانب آخر من البحر الأبيض المتوسط فإن الاتجاهات المماثلة قد أصبحت من الأمور المعتادة والمتكررة، وكثير من المسلمين لاسيما الشباب منهم يعتقدون أن ردود الغرب على التهديدات الإرهابية تبدو غير ملائمة. ويُعتقد بأن الغرب بصفة عامة يتجاهل كثيراً في سياساته المسائل المتعلقة بالأسباب الحقيقية لوقوع هـذه الأعـمال الإرهـابيـة مـثل المعايير الازدواجية في مسائل حقوق الإنسان وكذلك الإهمال بشكل كامل للنزاع العربي الإسرائيلي. وهذا أمرٌ مؤسف. أما بالنسبة للعلاقات الخارجية فيبدو أنه لا يوجد هناك الكثير من التغييرات. ومن ناحية أخرى فلا تزال دول الخليج العربي قريبةً من القوى الغربية في المصالح والعلاقات وان المناقشات الطويلة المدى بين دول مجلس التعاون الخليجي والاتحاد الأوروبي حول اتفاقيات التجارة الحرة تكسب قوة دافعة جديدة، ولكن يبدو أن أي تقدم يتم إحرازه في العلاقات بين الدول الغربية والشرق الأوسط بحاجة إلى تبرير باعتباره تطوراً مهماً إذا ما نظرنا إلى البيئة المشبعة بالمشاكل التي سببتها مفاهيم تهديد المشاعر والمصالح.

ومما لا ريب فيه إن ألمانيا عملت باجتهاد كبير خلال السنوات الثلاث الماضية لتطوير الحوار الناشط ليس مع العالم الإسلامي فحسب بل أيضا لتوسيع التعاون فيما بينهما لا سيما في مجالات التعليم العالي وكذلك تبادل الخبرات في المجالات الثقافية. ولكن في حقيقة الأمر فإنّ التقدم الذي تم إحرازه في هذا الخصوص بالرغم من مضي أربع سنوات منذ أحداث 11 سبتمبر يبدو ضئيلاً.

أصبح الحوار مع العالم الإسلامي موضوعاً بارزاً بين الاهتمامات الأوروبية

والعربية. والكل مشتركون فيه ومن ضمن ذلك: المؤسسات غير الحكومية ومؤسسات الأمم المتحدة والجامعات والمؤسسات الدينية مثل الكنائس والأحزاب السياسية، وجميعهم يعتبرون المشاركة في هذا الحوار أمراً أساسياً، ومن الملاحظ أن الحكومات تعين سفراء أو ممثلين بشكل كبير للمبادرة في هذه الحوارات. أما المتشائمون فإنهم يدعون أن هذه الحوارات قد أصبحت صناعة أو تجارة حيث يجتمع أصناف مختلفون من البشر في شتى مناطق العالم لتبادل مواقع الاجتماع المشترك ويدعون إلى تكرار الفاعليات نفسها مرةً بعد مرة.

ومع ذلك هؤلاء المتشائمون ليس لهم جواب عن أسس هذه المسارات ولا البديل عن فكرة هذه الحوارات. ومن خلال تجربتي الطويلة مع الدول العربية فإنني مقتنع بأننا نستطيع، عن طريق الحوار، العمل الكثير لسد الخلل المتزايد بين الغرب والعالم الإسلامي. لا بد لنا من بذل المزيد من الجهود في العمليات التحليلية مع العالم الإسلامي وكذلك مع المجتمع الإسلامي وذلك من خلال كافة مؤسساتنا في الغرب الأوروبي. كذلك من الضروري جدا أن نعمل معاً لإبطال المقولبات السلبية وتحديد أين تكون الأرضية المشتركة وكيف نوسعها. ولهذا السبب قمت أنا وفريقي، خلال السنوات الثلاث الماضية، بتنظيم سلسلة من الاجتماعات وورش عمل وندوات تتركز على أوجه مختلفة وتوضح الأسباب الجوهرية لاندلاع الاضطرابات وكذلك الكره المتزايد والشكوك التي تشوه الجهود المبذولة لتشكيل هذه الشراكة. وبنفس الطريقة يُنظر إلى السياسة الأمريكية الحالية في العالم الإسلامي، ويؤسفني أن أقول ذلك من مثل الحديث عن الأطماع الغربية. وكثير من شعوب العالم الإسلامي تعتقد بأن ذلك هو الأساس المنطقي لاحتلال العراق وتورط الغرب في أفغانستان. وعندما يتم تعدٍ على الإسلام وكل ما يجري في العراق وأفغانستان يعتبر ضمن الهجوم العالمي ضد الأمة الإسلامية. إن الأخبار الفورية التي تبثها القنوات التلفزيونية غير المراقبة أفادت من حرية الإعلام والدرجة العالية من الوعي عند الشعوب الإسلامية في شتى أنحاء العالم. يتم الآن مناقشة كافة هذه المسائل على المستوى العالمي. ونحاول كذلك التركيز على الجيل القادم. إن انطباعي عندما

أعمل وأعيش في العالم الإسلامي هو أن الشباب في هذه الدول لديهم الأحلام نفسها التي تتوافر لدى شباب الدول الغربية. فهؤلاء الشباب يرغبون في أن يعيشوا في جوٍ من الحرية والازدهار وخالياً من جو الاضطرابات والقمع. وبهذا فإنه من مصلحة الغالبية العظمى من شعوب العالم أن تسعى إلى الحوار والتفاهم في كافة فروع المجتمع. وإذا ما رغبنا في المساعدة في التغلب على بعض الاحباطات لاسيما لدى بعض الشباب والتي تتسبَّبُ في كثير من الأحيان في اضطرابات، ينبغي علينا مساعدة الدول في شتى أنحاء العالم في جهودها لمحاربة الفقر ورفع مستوى التعليم والمستويات الاجتماعية وتشجيع شعوبها للاشتراك بشكل كامل في الحياة الاجتماعية.

عند ممارسة سياسة الحوار مع العالم الإسلامي، فمن الأسلم تَبَنِّي فكرة القوة المرنة التي تبناها الأستاذ السابق في جامعة هارفرد ومساعد وزير الدفاع السابق (جوزيف ناي). إن القوة المرنة وفقاً لما يراه هذا المفكر الأمريكي هي أفضل من حسن النية والعلاقات العامة الكلاسيكية. إذا ما استخدمت هذه القوة المرنة بشكل حكيم فقد تصبح أكثر فاعلية من القوة الصلبة والعقوبات الاقتصادية أو استخدام التهديدات العسكرية، وقد يبدو هذا الرأي قاسياً بعض الشيء ولكن فكروا في القوة العسكرية السوفيتية الضخمة، ومع ذلك لم تستطع هذه القوة منع زوال الإمبراطورية السوفيتية.

وعندما انهارت هذه القوة، ليس تحت مذبحة القوة الإمبريالية ولكن تحت شعار (لا فرق بين دعاية وجاذبية الكوكاكولا وألفيس بريسلي والديمقراطية وحقوق الإنسان التي تفجرت تحت أمواج شعوب دول حلف وارسو).

إن موارد القوة المرنة هي كالتالي:

1- الحضارة المادية في كافة أشكالها من كوكاكولا إلى مكدونالدز إلى إنتاج الأفلام ومن المسرحيات إلى الآداب والفنون.

2- القيم التي لا تتغير مثل العدل والديمقراطية وحماية الحياة وحق الحرية.

3- السياسة الخارجية المتلائمة مع تلك القيم التي تراعي مشاعر الآخرين والموجهة

على المدى البعيد والمنسَّقة في الشكل والجوهر.

إذاً ما الذي يتوقع أن يتم تحقيقه من هذه القوة المرنة ؟

تقاس القوة المرنة في درجات جاذبيتها بين مجموعات الشعوب وهكذا تتكون الدول وهكذا يعمل الأفراد بنفس الطريقة. عندما يشعر الرجل أنه مفتونٌ بالمرأة والمرأة تشعر هي الأخرى بأنها مفتونة بذلك الرجل فإنه تكون هناك فرصة كبيرة بأن ينتهي ذلك الشعور بالزواج، وسوف يعمل الرجل جاهداً لتفادي أي شيء قد يؤذيها كما لو كان الأذى يعود لنفسه، إنّ مُا يرى هنا أنّ مجموعةً محتملةً من الناس قد يكونون جديرين بالملاحظة باعتبارهم وسائط اتصال وتثاقف آلية بين الدول إما بشكل ثنائي أو بجوانب متعددة أو بداخل الأقاليم.

إذاً ماذا تستطيع أوروبا تقديمه؟ الثقافة قد تبدو مفيدة حيث إنَّ القارة الأوروبية تبقى جذابة بالنسبة للعالم العربي الذي بات مقتنعاً أن انعدام التعليم والمعرفة هما العوائق الرئيسية لتحقيق مزيد من التقدم في هذا الإطار ولنتأمل معاً الحقائق التالية:

- الكتَّاب الفرنسيون هم أكثر من فازوا بجوائز نوبل للآداب بينما كتَّاب من بريطانيا وألمانيا وأسبانيا جاءوا في الترتيب الثالث والرابع والخامس على التوالي.
- مراكز علماء من بريطانيا وألمانيا وفرنسا بالنسبة إلى جوائز نوبل للعلوم هي الثانية والثالثة والرابعة على المستوى العالمي.
- إن مراكز الدول الأوروبية متساوية وهي الأعلى في العالم بالنسبة لمبيعات الكتب والموسيقى ومستويات الحياة والصحة وجاذبية الألعاب الرياضية وكرة القدم وكذلك الماركات العالمية بالنسبة للمنتجات الصناعية.

وبالتالي فإن استغناء الذاهبين العرب عن السفر إلى الدول الأوروبية لتلقي العلاج أو للأسباب الترفيهية أو الحصول على العلم والبحوث العلمية يبدو بعيد الاحتمال.

إن الدول الأوروبية ترحب دون أدنى شك بشعوب دول الخليج العربي لاستثمار أموالهم الزائدة من المصادر النفطية في أسواق أسهم الدول الأوروبية وذلك لمستقبل

أجيالهم القادمة.

من هنا سوف تلاحظون أن هناك توازناً في كلا الاتجاهين. السائحون الأوروبيون مثلاً يفضّلون بشكل متزايد قضاء إجازاتهم في الدول العربية وبذلك يستطيع أي عربي أو مسلم أو كلاهما أن يعتمد على الفضولية الأوروبية في نشر ثقافته. وعلى سبيل المثال : بعد أحداث 11 سبتمبر بوقت قصير أجريت في عدد من المدن الألمانية عملية المسح الشامل لمعرفة ماذا يربط ألمانيا بالإسلام ؟ وقد أظهرت النتائج أنواعاً من الإلتباسات المتوقّعة، ولكن كان هناك استثناء وحيد، في إحدى المدن كانت الارتباطات الإيجابية مختلفةً تماماً عن كافة نتائج المدن الأخرى والسبب في ذلك يرجع إلى إغلاق أبواب معرض الفن الإسلامي عقب الاجتماع مع بعض المواطنين العاديين الذين ما كانوا على استعداد لإعادة النظر في تفكيرهم الخطير عن الإسلام.

أذكر جيداً اعتراف الجمهور الأوروبي بمسؤولية دول الخليج العربي عن أزمة الإمدادات النفطية الأولى للأسواق الأوروبية والعالمية في أواسط السبعينات. وبعدما أدركت هذه الدول أبعاد دورها الخاص في توازن العالم بالسوق النفطية، فإن سياساتها الحكيمة قد ساعدت في تعديل الصورة، ومع ذلك هناك سلوكيات مسؤولة مماثلة وقعت دون ان يلاحظها أحد. لنتكلم الآن عن المسائل السياسية ونحاول الرد على هذا السؤال : لماذا يجد العرب أن أوروبا منطقة جذابة ؟ : أولاً السبب هو تحويل السوق الأوروبية المشتركة إلى الاتحاد الأوروبي هذه العملية تحمل الكثير من القوة المرنة التي نتكلم عنها. سوف تلاحظون أن الهدف الرئيسي للسياسة الخارجية التركيـة هو الحصول على العضوية الكاملة في الاتحاد، كما تلاحظون أن الدول العربية الأعضاء في عملية برشلونة قد وقعوا على اتفاقية الشراكة وأن الاتصالات بين مجلس التعاون الخليجي والاتحاد الأوروبي قد ازدادت في الفترة الأخيرة على الرغم من حدوث مفاوضات مطولة في بعض الأمور، وبعد طول الانتظار، سيتم قريباً التوقيع على اتفاقيات التجارة الحرة مع دول المجلس.

كذلك ينبغي تجاوز النزعة الطبيعية الأوروبية للتأخر في اتخاذ القرار في حالات

الشك ومعالجة الأوضاع والاعتراف بمسؤولية الأمم المتحدة عن كافة المشاكل العالمية المعلقة، كل هذه الأمور تعرض نفسها باعتبارها قضايا ذات جوانب متعددة. وعلى الرغم من أن الإجراءات المؤلمة تكون في العادة أفضل ضمان للدول الصغيرة لجعل أصواتها مسموعة.

في هذا السياق فانّ كلمةَ التحذير تكون في مكانها. يتم في بعض الأحيان تذكيري بنداءات كثيرة تدعو إلى أن تلعب الدول الأوروبية دوراً أكثر نشاطاً في الأزمة العربية الإسرائيلية أو في مشكلة العراق كي تصبح أوروبا خليفةً للاتحاد السوفيتي السابق في خلق توازن بالنسبة لنفوذ الولايات المتحدة. أعتقد بأنّ افتراض إن أوروبا تستطيع القيام بذلك الدور هو أمرٌ غير واقعي. في حقيقة الأمر كانت هناك آراء متشددة بشأن كيفية التعامل مع مشكلة العراق بين أوروبا الولايات المتحدة ومع ما وصفه وزير الدفاع الأمريكي السابق للقارة الأوروبية بأنها عجوز. ولكن لا أحد يرغب في تكرار هذه الحوادث التي تجرح شعور الاتحاد الأوروبي وشعور الولايات المتحدة. وكيف ما كان فإن التاريخ لا يرتاح بسهولة ولا يسمح بالتنفس بعمق. اليوم نشترك جميعاً في السير معاً لتحقيق الأهداف التالية :

- إعادة بناء العراق وإعادة النظام والقانون فيه.
- منع انتشار أسلحة الدمار الشامل.
- محاربة الإرهاب.

وإذا ما حققنا هذه الأهداف فسوف نحدُّ من التهديدات الرئيسية للسلام في منطقة الخليج.

عندما نتكلم عن الولايات المتحدة فهناك أفكار كثيرة تدور في بالي. لا أعتقد أنه توجد اليوم دولة مثل الولايات المتحدة، حيث يصف البعض هذا البلد باعتباره دولةً مسيطرةً جديدة ولكن مُحْسنة بالنظر للشراكة في تحمل الأعباء ودور القيادة. ولكي نكون شركاء فإنّ منطقتينا بحاجة إلى المزيد من الاندماج والدخول إلى مجالات التعاون الإقليمي وبهذه الطريقة فإن الجميع سوف يستفيدون وتصبح

الولايات المتحدة أيضاً الشريك القوي الذي يمكن الاعتماد عليه.

لذا أقترحُ أن يحافظ العرب والأوروبيون على وضعيتهم المشتركة وذلك عبر استخدام قوتهم المرنة ولكن ينبغي أن يكون هذا الاستخدام استخداماً مشتركاً وإلا فسوف يجري العمل من جانب واحد ويسبب ذلك زيادة في التشرذم. وإذا كان ذلك سوف يتحقق بجهود مشتركة فينبغي في الوقت نفسه تكوين الأرضية المشتركة التي سوف نبني عليها هنا المشروع. وفي هذا السياق أعتقد أن تحذيراً آخر أصبح في مكانه.

إذا كانت الأساسات للأرضية المشتركة مفقودة فإن كل الحوار سوف يتحول إلى مونولوج أو حديث مع الذات. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك اعتراف متبادل باختلافاتنا أو بمعنى آخر اعتناق ثقافة التسامح. وكما قال وزير الخارجية الألمانية السابق (يوشكا فيشـــر) «ينبغي علينا أن نتحول من ثقافة المحاضرات إلى ثقافة التعلم من كل واحد منا» ولكن ذلك من الصعب تحقيقه ويحتاج إلى درجة أعلى من الصدق والأمانة. ولا ريب أن الإخلاص هو أفضل ضمان بأن لا تتحول القوة المرنة إلى مجرد دعاية.

وعلى الرغم من الصعوبات التي تواجهنا في محاولاتنا المستمرة لإطلاق الحوار والتعاون مع العالم الإسلامي، إلا أننا على يقين تام بأن التقدم في هذا الخصوص أمر ممكن. إذا كان هدفنا العيش بسلام مع العالم الإسلامي ومع المجتمع الإسلامي في مجتماعتنا الأوروبية، فإنه من الضروري التغلب على القوالب السلبية التي تتكاثر بشكل يومي في سائل الإعلام وترفع الإحساس لدى مواطنينا بعدم وجود خيار فعال للحوار والتعاون.

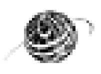
ينبغي علينا أن نناضل من أجل بناء الثقة، ويعني ذلك ضرورة الإصغاء لأفكار شركائنا، كما يجب علينا أخذ اهتماماتهم بصورة جدية وزيادة الاتصالات فيما بيننا في كافة المستويات. ومن الحيوي أيضاً أن نعرض الأشياء بوضوح وفي العلن وتسمية المشاكل بمسمياتها الحقيقية. ومع ذلك لا نرغب في فرض مرئياتنا وفلسفتنا حول

المسائل العالمية على الآخرين ولكن نرغب في أن نكون في وضع يسمح فيه طرح الأسئلة التالية :

- هل هناك بالفعل دعم كامل للإعلان العالمي الخاص بحقوق الإنسان ؟
- هل نقبل أن تكون هناك حاجة إلى المشاركة المحتملة وبشكل أوسع في الشؤون العامة عن طريق العمليات الديمقراطية ؟
- هل نستطيع فتح مناقشات علنية حول المسائل المتعلقة بالحكومات السيئة، والأخرى التحكُّمية والفاسدة، والفساد الإداري والقمع والانحراف عن العدل الاجتماعي والأداء الضعيف للاقتصاد والإخفاق في تنظيم المناهج والنظم التعليمية ؟

إذا ما استطعنا معالجة هذه المسائل فإن النتيجة ستكون إيجابية وسوف نفتح الطريق الوحيد المعقول نحو التقدم في منطقتينا وكذلك إقناع أنفسنا أن المنطقتين العربية والأوروبية والثقافتين العربية والأوروبية، حكمت عليهما الجغرافية بأنه إمّا أن يتحقق التعاون المشترك والتضامن، أو نتحمل جميعاً المعاناة والضيق.

* * *





الحوار بين الأديان والأمم

هانز كينغ ◆

الصراع بين الأمم

هنالك ثلاثة تواريخ رمزية تشير إلى الانموذج الجديد في العلاقات الدولية والتي تؤسس نفسها ببطء وبجهد : إعلانها (1918م) تحقيقها (1945م) وأخيرا تقدمها المفاجىء (1989م). وقد كان أمام الإنسانية ثلاث فرص عظيمة وهي :

الفرصة الأولى : انتهت الحرب العالمية الأولى في عام 1918م وأسفرت عن مقتل عشرة ملايين شخص، وانهيار االإمبراطورية الألمانية وامبراطورية هابسبيرغ، والأمبراطورية القيصرية، والامبراطورية العثمانية. وكانت الامبراطورية الصينية قد انهارت قبل ذلك. وأصبح هنالك الآن ولأول مرة قوات أمريكية على التراب الأوروبي، وفي الجانب الآخر، كانت الأمبراطورية السوفياتية في حالة تشكل. وكان هذا علامة على انتهاء الأنموذج الإمبيريالي للحداثة وبزوغ فجر نموذج جديد. وكان المفكرون المستنيرون بعيدو النظر قد تنبأوا بهذا الأنموذج الجديد، وطُرح لأول مرة في ميدان العلاقات الدولية بوساطة الولايات المتحدة الأمريكية. أراد الرئيس «ودرو ولسون» بطرحه نقاطه «الأربعة عشر» تحقيق «سلام عادل» و«تقرير المصير للأمم» دون أن تُلْحَق بمطالبات تعويضات كما أراد البعض في الكونجرس.

◆ فيلسوف ومفكر سويسري، استاذ اللاهوت بجامعة تيوبنغن ألمانيا

منع الفرنسي كليمنصو والبريطاني لويد جورج بموجب معاهدة فرساي التحقيق الفوري للنموذج الجديد. وكان ذلك «النشاط السياسي الحقيقي» للنموذج السابق وهي عبارة استخدمها بسمارك لأول مرة ولكن ميكافيللي طَوَّر إيدولوجيتها. وبدلاً من السلام العادل تفتق سلام بالإملاء والذي لم يكن للأمم المهزومة دور فيه. وعواقب هذا التوجه معروفة لدى الجميع : الفاشية والنازية (مدعومة بالشرق الأقصى من العسكرية اليابانية) كانت هي الأخطاء الرجعية الكارثية التي أدت بعد عقدين من الزمن إلى اندلاع الحرب العالمية الثانية، والتي كانت أسوأ بكثير من أي حرب سابقة في التاريخ.

الفرصة الثانية : شهد العام 1945م نهاية الحرب العالمية الثانية التي خلفت خمسين مليون قتيل وشردت ملايين أخرى عديدة. هزمت الفاشية والنازية، ولكن بدت الشيوعية السوفايتية أقوى ومخيفة بشكل أكبر من أي وقت مضى بالنسبة للمجتمع الدولي، على الرغم من أنها كانت تواجه على الصعيد الداخلي أزمة اجتماعية بسبب سياسة ستالين.

وللمرة الثانية جاءت المبادرة نحو نموذج جديد من جانب الولايات المتحدة. ففي عام 1945م أُسست عصبة الأمم المتحدة في سان فرانسيسكو، وتم التوقيع على اتفاقية بريتون وودز بخصوص إعادة تنظيم الاقتصاد العالمي (تأسيس صندوق النقد الدولي والبنك الدولي) وجاء في العام 1948م الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جنبًا إلى جنب مع المساعدة الاقتصادية الأمريكية، المعروفة «بخطة ماريشال» لإعادة بناء أوروبا وضمها إلى نظام التجارة الحرة. ولكن الستالينية اعترضت هذا النموذج في مجال نفوذها وأدت إلى تقسيم العالم إلى شرق وغرب.

الفرصة الثالثة : شهد العام 1989م الثورة السلمية الناجحة في أوروبا الشرقية وانهيار الشيوعية السوفايتية. وبعد حرب الخليج كان رئيس أمريكي أيضا هو الذي أعلن نموذجا جديدا «النظام العالمي الجديد» ولاقى بهذا الشعار الجديد قبولا حماسيا في سائر أنحاء العالم. ولكن بالمقابلة مع سلفه ودرو ويلسون، شعر الرئيس

جورج بوش الأب بالحرج عندما تعين عليه أن يفسر ما ينبغي أن تكون عليه هذه الرؤية. لم يحدث تغيير في العراق، ولا ديموقراطية في الكويت، ولا حل للمشكلة الفلسطينية الإسرائيلية، ولا تغيير ديموقراطي كاف في العالم العربي. وبدلا من الإصلاحات ظهر لنا ابن لادن والقاعدة. وتتزايد الشكوك في الوقت الحاضر في الولايات المتحدة بخصوص ما يسمى «بالحرب ضد الإرهاب» وامكانية كونها رؤيتنا للمستقبل. وعليه يبرز السؤال الآن : هل خسرنا على مدى العقد الفائت فرصة «النظام العالمي «الجديد»، والأنموذج الجديد؟

ينبغي علينا أن لا نفقد الأمل، وبخاصة نحن الملتزمين من المسيحيين واليهود والمسلمين، ومعتنقي الديانات الأُخر، على الجميع العمل من أجل النموذج الجديد. وفي النهاية، وعلى الرغم من الحروب والمجازر وسيول اللاجئين في القرن العشرين، وعلى الرغم من معسكرات الاعتقال، والمحرقة «هولوكوست»، الجريمة الأبشع في تاريخ الإنسانية، والقنبلة الذرية، يتعين علينا أن لا نغفل بعض التغيرات الرئيسة نحو الأفضل. لم تشهد البشرية بعد عام 1945م العديد من الإنجازات العلمية والتكنولوجية الرائعة فحسب، ولكن شهدت أيضا الكثير من الأفكار التي طرحت عام 1918م وكانت تلح على مجموعة من الأفكار العالمية الكلية الجديدة تمكنت من تأسيس نفسها بصورة أفضل. حركة السلام، حركة حقوق المرأة، حركة البيئة، الحركات العائلية، والتحركات ما بين الأديان بدأت جميعها تحقق تقدماً ملموساً.

وولدت نظرة جديدة للحرب ونزع السلاح، لشراكة الرجال والنساء، للعلاقة بين الاقتصاد وعلم التبيؤ (الإكولوجي)، بين الكنائس المسيحية والأديان الأخرى.

وبعد عام 1989م وانتهاء الانقسام القسري للعالم إلى شرق وغرب وتوضيح إيدولوجية التقدم االتطوري والثوري، بدأت بالتشكل الإمكانيات المتماسكة لعالم يسوده الهدوء والتعاون. وفي المقابلة مع العصرنة الأوروبية، نجد أن هذه الاحتمالات لم تعد تتركز في الفكرة الأوروبية بل في الأفكار المتعددة. وعلى الرغم من العيوب الهائلة والصراعات التي ما تزال تؤرق المجتمع الدولي، يعتبر هذا النموذج من حيث

المبدأ ما بعد الإمبريالية والاستعمار يمثل الاقتصاد الاجتماعي لاقتصاد السوق وهي بصدق من صميم الأمم المتحدة.

وعلى الرغم من الإرهاب الذي ساد القرن العشرين فربما ما يزال هنالك شيء قد نطلق عليه التقدم التاريخي المتردد. وعلى مدى القرن الفائت فإن التوجيهات السياسية التي كانت مسيطرة سابقا قد تم استبعادها إلى الأبد. ولم يعد للإمبريالية أي مجال في السياسة العالمية بعد انتهاء الاستعمار. وإضافةً إلى ذلك ومنذ انتهاء نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، لم تعد العرقية والامتياز العرقي والتمييز العنصري هي الاستراتيجية السياسية الواضحة في أي دولة، وبالمثل أصبحت القومية كلمة مفقودة في أراضي أوروبا الغربية، التي نشأت منها في الأصل، واستبدلت بالنسبة للكثيرين بكلمة الحوار والتعاون والتكامل.

الحوار بين الأمم وبين الأديان

تميل الحركة الآن نحو نموذج سياسي جديد من التعاون والتكامل الإقليمي، وتحاول التغلب على المواجهة التي استمرت قروناً بطريقة سلمية. ولم تتجل النتيجة أولا بين ألمانيا وفرنسا فحسب؛ ولكن أيضاً في كامل منطقة (منظمة التعاون والتطوير الاقتصادي التي أُنشئت عام 1948م وتطورت عام 1960م) متضمنةً جميع الدول الصناعية الغربية (الدول الغربية، الولايات المتحدة، كندا، المكسيك، أستراليا، نيوزلندة واليابان) وكلها نعمت بنصف قرن من السلام الديموقراطي. ويعد هذا بصدق تغيراً نموذجياً ! كانت هنالك وما تزال حروب في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية وفي العالم الإسلامي (كولومبيا، إسرائيل وفلسطين، السودان، العراق الكونغو، والجزائر) ولكن لا أحد يستطيع أن يتصور وقوع حرب الآن بين ألمانيا وفرنسا أو الولايات المتحدة واليابان.

وبعد هذه الجولة التاريخية المقتضبة أتوجه إلى التعريف الأساسي للنموذج الجديد في العلاقات الدولية. لقد تلقيت الكثير من التشجيع والدعم في مناقشة دارت بين مجموعة صغيرة من الأشخاص المعروفين عقدها الأمين العام للأمم

المتحدة كوفي عنان بمناسبة سنة «حوار الحضارات» 2001م وهو مسعى تمخض عن تقرير رُفِعَ للجمعية العامة للأمم المتحدة «تجاوز الانقسام – حوار بين الحضارات» جامعة سيتون هال، 2001م.

واستناداً إلى خبرات الاتحاد الأوروبي ومنظمة التعاون والتطوير الاقتصادي يمكن تلخيص المجموعة السياسية بمجملها فيما يلي : لا نستطيع استبعاد القيم الأخلاقية. ويعني النموذج الجديد من حيث المبدأ سياسات التوافق الإقليمي، والتفاهم والتعاون بدلا من السياسات الوطنية العصرية القائمة على المصلحة الذاتية، والقوة والهيبة. وبالتحديد فإن ممارسة العمل السياسي تنادي الآن بالتعاون المتبادل، والمصالحة والتكامل بدلاً مما كان عليه الأمر في السابق، المواجهة، والاعتداء والثأر. هذه الكوكبة من الأفكار السياسية تفترض مسبقاً تغييراً في العقلية، الأمر الذي يتجاوز بكثير الأساليب السياسية في العصر الحاضر. وتتطلب هذه المجموعة من الأفكار السياسية لكي تدوم مقتربات أو توجهات جديدة للسياسة الدولية. إن المنظمات الدولية لا تعد كافية في هذا المقام وما نحن بحاجة إليه ما هو إلا تركيز الذهن على وضع جديد. ويجب أن لا نستمر في فهم الاختلافات الدينية، من حيث المبدأ، كتهديد، ولكن بدلا من ذلك فهمها على أنها مصادر محتملة للإثراء. ومع ذلك نرى أن النموذج القديم كان دائماً يفترض مسبقاً وجود عدو، وفي الواقع عدو تقليدي، ولكن النموذج الجديد لم يعد يتصور ذلك أو يحتاج لمثل هذا العدو. وعوضاً عن ذلك نجده يبحث عن شركاء، ومنافسين وأقران تجاريين للمنافسة، بدلا من المواجهة العسكرية ويستخدم (التأثير الدبلوماسي والإقناع، التأثير الثقافي والاحترام) بدلا من القوة العسكرية (جوزيف ناي).

ويكون الأمر كذلك نظراً لأنه ثبت أنه على المدى الطويل فإن الرخاء الوطني لا يتأتى ولا يتطور عن طريق الحرب ولكن فقط عن طريق السلام. وليس بالمعارضة والمواجهة ولكن بالتعاون.

ونظراً لأن المصالح المختلفة القائمة يمكن تحقيقها والوفاء بمتطلباتها بالتعاون والتعاضد، يصبح وجود سياسة لا تقوم على لعبة الربح والخسارة (أي أن واحدا يربح على حساب الآخر) ممكنة. ولكن اللعبة التي تربح فيها كل الأطراف.

ولا ريب أن ذلك لا يعني أن السياسة أصبحت أسهل في النموذج الجديد. إنها تبقى «فن الممكن» برغم أنها أصبحت الآن غير قائمة على العنف. وإذا كان لها أن تستطيع العمل، فلا يمكن أن تقوم على التعددية العشوائية «لما بعد العصرنة» حيث لا بأس بأي شيء، ومسموح بأي شيء أيضا. وبدلاً من ذلك فهي تفترض مسبقا إجماعاً إجتماعياً على قيم أساسية مخصصة وحقوق أساسية ومسؤوليات أساسية أيضا. ويتعين على جميع الفرق الاجتماعية والأمم أن تساهم تجاه هذا الإجماع الاجتماعي الأساسي، وبخاصة المؤمنين بالدين، وأيضا غير المؤمنين وأتباع الفلسفات والأيدولوجيات الأخرى. وبمعنى آخر فإن هذا الإجماع الاجتماعي لا يمكن فرضه من قبل نظام ديموقراطي، ولكن يجب افتراضه مسبقاً، وهو لا يعني نظاماً أخلاقي محدداً، ولكنه يعني حداً أدنى مشتركاً من مقاييس أخلاقية، خُلُق مشترك، خلق للجنس البشري. وهذا الخلق العالمي ليس إيدولوجية جديدة أو «بنية عظمى» يفرضها الغرب على «البقية» ولكنها تؤلف بين المصادر الدينية والفلسفية المشتركة لكل الجنس البشري.

إن عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا والاتصالات تتطلب أيضاً عولمة الاخلاق في مسايرة المشاكل العالمية. إن المطلبين الأساسيين اللذين وردا في إعلان شيكاغو عام 1993م وأكدهما المؤتمر الثالث لديانات العالم في كيب تاون عام 1999م وتناولهما البيان الرسمي «تجاوز الانقسام» في عام الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات هما ما يمكن أن يُبتدأ به في هذا المضمار.

الأول : مبدأ الإنسانية : الحاجة إلى الإنسانية الحقيقية : يتم الآن كما كان في السابق معاملة النساء والرجال بصورة غير إنسانية في سائر أنحاء العالم. يتم سلب فرصهم وحرياتهم، تداس حقوقهم الإنسانية تحت الأقدام، ويجردون من كرامتهم،

ولكن الجبروت لا يصنع الصحيح ! وفي وجه اللاإنسانية تطلب معتقداتنا الدينية والأخلاقية أن يعامل «كل إنسان بإنسانية» وهذا يعني أن كل إنسان رجلا كان أم إمرأة، أبيض أم أسود شاباً أم شيخاً، أمريكياً أم عراقياً يجب أن يعامل ليس بطريقة لا إنسانية، وحتى وحشية، ولكن بطريقة إنسانية بكل صدق.

يدعى المطلب الأساسي الثاني «الحكم الذهبي»، هنالك مبدأ وجد واستمر في العديد من التقاليد الدينية والأخلاقية للجنس البشري لآلاف السنيين : ما لا تحبه لنفسك لا تفعله للآخرين، ويجب أن يكون هذا مبدأ غير قابل للتغيير أو الإلغاء وغير مشروط لجميع نواحي الحياة، للعائلات والمجتمعات، للأجناس والأمم والأديان».

واستنادا لهذين المبدأين، وجدت أربعة توجيهات في جميع التقاليد العظيمة للإنسانية ويتعين علينا أن نتذكرها وهي :

- يجب أن لا تقتل أو تعذب أو تنكل أو تجرح، وبالمعنى الإيجابي أن تحترم الحياة، أن تلتزم بحضارة قائمة على عدم ممارسة العنف واحترام الحياة.
- يجب أن لا تكذب أو تخدع أو تزيف أو تتلاعب. وبالمعنى الإيجابي، أن تقول الحق وتفعله وأن تلتزم بحضارة الصدق والتسامح.
- يجب أن لا تسرق أو تستغل أو ترشو أو تفسد. وبالمعنى الإيجابي، التعامل بأمانة وإنصاف والالتزام بحضارة تقوم على العدل وعلى نظام اقتصادي عادل.
- يجب أن لا ترتكب الانتهاكات الجنسية أو تغش أو تحتقر أو تمتهن الآخر، وبالمعنى الإيجابي، أن يحب أحدنا الآخر وأن نلتزم بحضارة الشراكة والكرامة المتساوية للرجال والنساء.

ويجب أن لا يتم فرض الخلق العالمي بموجب القانون ولكن يجب أن نجلبه للوعي العام. ويجب أن يوجه الخلق العالمي بالتزامن نحو الأشخاص والمؤسسات والنتائج. ولهذا الحد لا يركز الخلق العالمي على المسؤولية الجماعية فقط نحو تحرير أية مسؤولية قد توجد لدى الفرد (وكأن الظروف الاجتماعية «التاريخ» والنظام هي التي يقع

عليها اللوم عن الانتهاكات والجرائم). ونجدها ركزت بدلاً من ذلك وبطريقة معينة على مسؤولية كل فرد في موقعه أو موقعها في المجتمع وبالتحديد على المسؤولية الفردية للقادة السياسيين.

إن الالتزام الحر تجاه خُلق مشترك لا يستثني، بالطبع، دعم القانون ولكنه يتضمنه ويمكن في بعض الظروف الاحتكام إلى القانون. ومثال هذه الظروف القتل الجماعي والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب والاعتداء المخالف للقانون الدولي، كما حدث في يوغسلافيا السابقة، وتلا تصديق أكثر من 60 دولة على تأسيس محكمة الجنايات الدولية التي يمكن رفع مثل هذه القضايا إليها، وبالتحديد عندما تصبح إحدى الدول الموقعة غير قادرة أو غير راغبة بتوقيع عقوبات قانونية على الفظاعات التي ترتكب على أراضيها.

الرؤية الواقعية للسلام

إنه لمن غير المحمود أن تكون إدارة الرئيس بوش هي التي تعارض مثل هذه الاتفاقيات الدولية المهمة مثل اتفاقية كيوتو المتعلقة بتخفيض حرارة الأرض، ومعاهدة منع الاختبارات الشمولية، معاهدة منع الصواريخ البالستية، وتنفيذ معاهدة الأسلحة البيولوجية ... إلخ. وتعتبر هذه حقائق محزنة للمعجبين بالديموقراطية الأمريكية. وتبدو الإدارة الحالية للقوة العظمى الوحيدة للكثير من الناس ليس فقط في العالم الإسلامي ولكن أيضا في عوالم آسيا وأفريقيا وفي أوروبا أيضا معطلة لسياسة في النموذج الجديد. ولهذا لا أستطيع تلافي مقارنة النموذج الجديد بالحقيقة السياسية بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، في ضوء أنه وبدون أدنى شك كان ينبغي للحرب على الإرهاب أن تبدأ وأن الجريمة الوحشية التي أرتكبت في نيو يورك وواشنطن لايمكن التكفير عنها.

وبعد حرب أفغانستان والحرب العراقية غير القانونية وغير الأخلاقية – الحربان أوجدتا كل شيء سوى السلام لهذين البلدين – والسؤال الحاسم الذي يبرز أكثر من أي وقت مضى هو : ما هو الالتزام الدولي الذي يتعين علينا القيام به ؟ وهل

يتعين علينا ببساطة مواصلة الحرب على الإرهاب بهذا الأسلوب ؟ هل يستطيع حلف أطلسي أكبر أن يوقف الإرهاب ؟ وهل يتعين على الأمم الأوروبية أن تجهز وتمول إلى ما قد يرقى إلى «جيش أجنبي» في خدمة البنتاجون ؟ والهواجس التي تنتابني لا تتمثل في بدائل الماضي، ولكن في بدائل المستقبل.

وأعتقد بأن لدينا مباديء بالفعل ما دامت السياسة الخارجية لا تعلو على كل السياسات العسكرية وأيضا إذا ما تم إنفاق المليارات التي تنفق على الأسلحة الفتاكة الجديدة والطائرات، على رياض الأطفال والمدارس، الرعاية الصحية والخدمات العامة في الداخل، وعلى محاربة الفقر والجوع والبؤس في العالم.

ونجد هنا أن هنالك مطالب خاصة من الديانات الكتابية وهي اليهودية والمسيحية والإسلام في أن تمتنع عن دعم سياسة حكوماتها دون انتقادها بل عليها أن تظهر دورها الديني :

«لا تقابل الشر بالشر» (الكاثوليك 12 0 17) هذا القول في العهد الجديد موجه اليوم لهؤلاء الصليبين المسيحيين في أمريكا وفي كل مكان الذين ينظرون فقط إلى الجانب الشرير لدى الآخر، معتقدين أن الصليبية تقدس أي وسائل عسكرية وتبرر كل الأذى والمصائب الإنسانية المصاحبة لها.

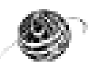
«العين بالعين والسن بالسن» (سفر الخروج 21 0 24) هذا النص من التوراة المتعلق بتحديد الأذى موجه لهؤلاء الإسرائيليين المتعصبين الذين يفضلون أن يقتلعون عينان من خصمهم بدلا من عين واحدة فقط، ويودون أيضا خلع أسنان بدلا من سن واحد مع التذكير بأن تكريس مبدأ العين بالعين يجعل العالم كله أعمى (غاندي).

﴿وإذا جنحوا للسلم فاجنح لها﴾(الأنفال الآية 61) هذه الآية الكريمة موجهة إلى المقاتلين الفلسطينيين الذين ما زالوا يريدون محو إسرائيل من الخارطة ويحاولون تخريب مبادرات السلام.

واختتم مقالتي بالقول أنني بدأت بتناقص في الرؤية بعد العام 1989م، وآمل أن الأمر قد أصبح واضحا بما قد تكون عليه هذه الرؤية. إنها ليست رؤية حرب، الحرب جـميلة فقط لهؤلاء الذين لا يعـرفـونـهـا (ايرازموس روتردام)، عالم إنسانيات في القرن السادس عشر، بل إنها رؤية سلام. وأود أن ألخصها في المقترحات الأربعة الآتية :

- لا يمكن أن يتحقق سلام بين الأمم إن لم يكن هناك سلام بين الأديان.
- لا يمكن أن يكون هناك سلام بين الأديان إن لم يكن هناك حوار بين الأديان.
- لا يمكن أن يكون هنالك حوار بين الأديان إن لم تكن هنالك معايير أخلاقية.
- لن يكتب البقاء لهذا الكون في غياب أخلاق عالمية.

* * *





قدرات الأمم ودعواتها

جون كيلسي *

تأتي هذه المقالة في نطاق مشاركتي في منتدى مالطا وأود أن أتحدث بعض الشيء عنه. تلقيت وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م دعوة من رئيس معهد القيم الأمريكية ديفيد بلانكهورن للمشاركة في صياغة بيان أصبح يدعى فيما بعد «ما الذي نتقاتل من أجله» وقد وقَّع على هذا البيان 60 مثقفا أمريكيا تحدثوا عن الرد الأمريكي على الهجمات على نيويورك وواشنطن لاتباع مقياس تقليد الحرب العادلة. فالبنسبة للأمريكيين شأنهم في ذلك شأن الكثير من الأوروبيين فإن تقليد الحرب العادلة يمثل الحكمة الجماعية للأجيال فيما يخص قواعد القتال الشريف. وبهذا المعنى تعتبر مَناظِرَةً لأحكام الجهاد. ونحاجج برسالتنا بأن هؤلاء الذين قاموا بهجمات الحادي عشر من سبتمبر قد انتهكوا هذا الجانب النبيل من التقليد الإسلامي. ومن وجهة نظرنا فإن هذه الحقيقة لم تخفف من استحقاقات وقيمة الإسلام، وفي الواقع كان أملنا أن يقوم المسلمون حول العالم بقراءة رسالتنا وينضمون إلينا في مقاومة دعاوى من يَسمَّون «بالجهاديين» أو «الإسلاميين»، مدركين أن برنامجهم يشكل تهديدا للناس في كل مكان.

وفي ظل هذا، فنحن كنا وما زلنا ممتنون للمسلمين وغيرهم الذين استجابوا لرسالتنا. وحتى في المناحي التي لا نتفق فيها، يبقى من المهم أن نواصل التحادث

---

*

وأن نستمع ونتعلم من بعضنا البعض. وحيث أن التحادث استمر على مدى السنوات القليلة الماضية، وبخاصة في منتدى مالطا، فإنني أجد أن هذا الاقتناع يزداد قوة. يجب أن نتعلم من بعضنا البعض وأن نحاول بناء جسور التفاهم. ويتعين علينا أن نفعل ذلك حتى خلال حربنا ضد هؤلاء الذين قد يستخدمون السلاح دون محاولة منهم للتفريق بين العسكريين والمدنيين.

وأود أن أخوض في موضوع يشير في تقديري إلى طريق نستطيع من خلاله أن نبني الجسور، وهو موضوع قدرات ودعوات الأمم، أو فكرة أن كل واحد من المجتمعات الدينية وكل أمة أو دولة لديها قدرات فطرية ودعوات فريدة لكي تتقاسمها. وللتعبير بطريقة أخرى، أود أن أزعم بأن المسيحية والإسلام وأيضا اليهودية تقدم قدرات فريدة للإنسانية، وأود أن أقترح أيضا بأن لدى الولايات المتحدة وسلطنة عمان مساهمات فريدة لكي تقدمانها.

إنني رجل متدين وعضو في الكنيسة البروستانتية في الولايات المتحدة الأمريكية. وكان لي خلال مسيرتي العلمية الشرف لدراسة الإسلام وتدريسه وكتابة بعض الموضوعات عنه. وبناء عليه فقد تجلى دوري في الكثير من المرات في شرح الإسلام للجماهير الأمريكية وغالبيتهم من المسيحيين مع وجود اليهود وغيرهم. وعندما أفعل ذلك أحاول أن أتكلم عن هذه الأديان كنماذج مميزة تشهد على فكرة أننا جميعا من مخلوقات الله الواحد، خالق السموات والأرض وبناء على ذلك لدينا مسؤوليات تجاه هذا الإله، وتجاه بعضنا البعض، من أجل الانتفاع بهذا العالم الذي حبانا الله إياه. ومن وجهة نظري فإن اليهودية والمسيحية والإسلام يساهم كل منها في نموذج شهادة جميل، إذ أن كلاً منها يعلمنا شيئا مهما عن صفات الوجود الإنساني المسؤول.

طُلِبَ مني قبل بضعة سنين أن أتحدث في مدينة جاكسونفيل في ولاية فلوريدا في المناسبة الأولى للمشاركة العامة لأعضاء المركز الإسلامي لشمال فلوريدا لرابطة محلية لرجال الدين. ومدينة جاكسونفيل هي إحدى أكبر مدن ساحل فلوريدا على

المحيط الأطلسي، ويبلغ عدد سكانها قرابة مليون نسمة وهي أكبر مساحة من أي مدينة في الولايات المتحدة. كما أنها بلد أكبر تجمع لرجال البحرية الأمريكية في البلاد. أما الجالية الإسلامية فيها فهي صغيرة ولكنها آخذة في النمو والتزايد، وتعتبر عضويتها ذات أهمية رئيسة إذ أنها تتكون من الأطباء والمهندسين وغيرهم من المهنيين وجميعهم ذو مكانة بارزة تمكنهم من تقديم مساهمة جليلة في الحياة الأمريكية. لقد اخترت أن أتحدث في نموذج الشاهد في اليهودية والمسيحية والإسلام وفي الطرق التي يساهم فيها كل دين من هذه الأديان بشيء فريد، بشيء يحتاج البشر لفهمه. وفي تلك المناسبة وكما أنا الآن وجدت نفسي أفكر في نصين أحدهما من الإنجيل والثاني من القرآن الكريم، ونقرأ في الإنجيل :

الله الذي خلق الدنيا وكل ما فيها، هو رب السموات والأرض، لا يعيش في معابد من صنع البشر ولا يتلقى الخدمة من أياد بشرية وعليه فهو لا يحتاج لأي شيء إذ أنه هو الذي يهب الحياة والتنفس وكل الأشياء لكل المخلوقات. خلق كل الأمم من أب واحد ليسكنوا الأرض بأسرها وهو الذي قدر فترة بقائها وحدود الأماكن التي سيعيشون فيها لكي يبحثوا عن الله ويتلمسون طريقهم نحوه ويجدونه وعليه فهو ليس بعيدا عن أي أحد منا «لأننا نعيش فيه ونتحرك فيه ونستمد وجودنا منه».

(الإصحاح 17، 24-28)

وفي الثانية نقرأ في القرآن الكريم قول الله -تعالى- في سورة الحجرات الآية 13 : ﴿يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾.

إنني أؤمن كما تؤمنون بأن الله هو الرب وأن لا شيء يحدث إلا بإرادته. وبناء عليه قمت بحث الناس في جاكسونفيل أن يدركوا بأنهم جميعا من يهود ومسيحيين ومسلمين قد اجتمعوا في هذه المدينة العظيمة لكي يقدموا قدراتهم لبعضهم البعض وللمدينة وللأمة بمجملها. ما هي هذه القدرات ؟ في تقديري أن اليهودية تقدم

تذكيرا بأهمية الانتماء، طرق احتياج البشر لولاء ودعم المجتمع. لا أحد منا وحيدا بالفعل، نحن أفراد عائلة، مجتمعات وأمم. وقد بنى اليهود في أمريكا على هذه النقطة لكي يساهموا في النضال الأمريكي من أجل العدل، ومثال ذلك الاستفادة الكبيرة لحركة تحقيق المساواة للسود من المساهمة اليهودية.

وبنفس الطريقة تقدم المسيحية رسالة أمل، تقوم على فكرة حب الله الكبير لعباده. إلى أي مدى يمتد حب الله ؟ فوفقا للإنجيل فإن حب الله يعبر عن ذخيرة من الصبر والثبات قد لا يستطيع البشر تصورها. ولا ريب أن حب الله يقهر التمرد والمقاومة البشرية ويعتقنا من كبريائنا وأنانيتنا.

وأخيرا الإسلام الذي يقدم لنا رسالة الكرامة التي تتحقق عندما يدرك البشر بأنهم مخلوقات الله وينظمون حياتهم ضمن الحدود التي وضعها الله -تعالى-. فقبل الحادي عشر من سبتمبر لم يكن الأمريكيون يعرفون إلا القليل عن الإسلام. ولكن الأغلبية كانوا قد قرأوا أو سمعوا قصة مالكولم إكس، وكانت قصة حياة هذا الرجل عن الطريقة التي أدى فيها الانضباط في الإسلام إلى تحرير رجل من الظلم. وأعطاه رؤية تساوي البشر فيما يخص مسؤولياتهم لسلوك الطريق القويم. وبهذه الطريقة فهموا الأسلوب الذي يعلمنا الإسلام فيه الكرامة التي ترافق انضباط الحياة الشخصية المنظمة.

لقد أدليت بهذا الحديث في جاكسونفيل قبل الحادي عشر من سبتمبر 2001م، ولكن الأمور أصبحت أكثر تعقيدا الآن. ففي كل مرة يستمع فيها الأمريكيون لبيانات أسامة بن لادن أو أيمن الظواهري أو غيرهما يبلغون بأن الأمريكيين هم أهداف خاصة، ولا ريب أن هؤلاء المتحدثين لا يمثلون كل المسلمين، ولكنهم يدَّعون ذلك. ويتعين على من يريد تذكير الأمريكيين بمساهمات الإسلام أن يبذل جهدا شاقا في هذا السبيل. ولا ريب أيضا أنه ومنذ الحادي عشر من سبتمبر ارتفعت أصوات المسيحيين البروتستانت وللعلم فإن الكثير منهم قلقون ونزاعون للشك والارتياب من جانب الإسلام. وأرى أنه من الإنصاف القول بأن خطابات الجهاديين

والمسيحيين المتشددين تغذي بعضها بعضا. والاتهمات، والاتهمات المضادة تدور بشكل لولبي صانعة الانطباع عن الإقتتال بين الأديان. فعندما يتحدث الظواهري أو ابن لادن عن التحالف بين اليهود والصليبين فإنما يقصدان تكريس هذا الانطباع. وبالمثل عندما يقوم القادة البارزون المتشددون في الولايات المتحدة بوصف الإسلام بالشرير والمضلل. وفي أي من الحالتين فإن النتيجة المنطقية تتمثل في أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم متصف بتنوع الأديان. والفكرة هي أن العالم يجب أن يكون خاضعا للسيطرة الإسلامية أو المسيحية. ولا مجال لديهم لقبول فكرة أن لدينا قدرات يجب أن نتبادلها مع بعضنا البعض. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يؤكد القرآن والإنجيل أن اختلاف الأمم والشعوب يأتي من الله -تعالى- ؟ إنني أعتقد أن السبب يعود لكون الجهاديين والصليبيين على خطأ.

والآن إذا كان لكل دين قدرات مختلفة ويستفيد البشر منها فماذا عن المجتمعات السياسية التي نسميها الأمم والدول ؟

إننا في أمريكا نثمن الحرية، وقد أعلن الرئيس بوش عند بداية فترة رئاسته الثانية في يناير 2005م بأن الحرية ليست شيئا يتبادله البشر، إنها هبة الله لكل إنسان ونحن مدعوون للاعتراف بذلك واحترامه. وبإعلانه هذا سجل نقطة وافق عليها معظم الأمريكيين، وإضافة إلى ذلك بيَّن الرئيس بوضوح الإحساس الأمريكي بخصوص هبتنا للعالم : وهي كما وضعها ليبرتي بيل، إعلان الحرية في سائر أرجاء الأرض لكل ساكني هذا الكوكب. وبالنسبة للأمريكيين فإن الحرية ليست شيء يكتسبه الناس بل هي شيء يملكه كل فرد بصفته إنسان.

وبذات الوقت، يبدو جليا أن الاعتراف بحق الناس في الحرية واحترامها ليس بالأمر السهل. إنه أمر يحتاج إلى النضال من أجله. وما تاريخ الولايات المتحدة إلا قصة شعب يكافح ويبذل نفسه حيث أنه يواجه تحديا في نشر رؤيته للحرية. جاء أجدادي إلى أمريكا في سنوات 1700، كانوا فقراء طردوا من منازلهم في جنوب أسكتلنده حيث كانوا مزارعين يستأجرون الأرض. وعندما قام إقطاعيو انجلترا

وأسكتلنده بإعادة تنظيم ملكية الأراضي تم طرد الكثير من أمثال هؤلاء المزارعين الفقراء. لجأ أجدادي أولا إلى أيرلندة ولكن الأيرلنديين كانوا فقراء مثلهم، وبالنهاية جاءوا إلى أمريكا – إلى العالم الجديد، حيث كانت الفرص بدون حدود. وعنت الحرية لهم امتلاك أرضهم الخاصة بهم لكي يزرعوها ويعتاشوا هم وعائلاتهم من منتوجها، ولكي يعبدوا الله كما يرون ويعتقدون ويأملون أن يكون أولادهم أحسن حالا منهم.

* * *





صراع الحضارات أو المجتمع المدني العالمي

ديفيد بلانكينهورن ◆

أبتدأ مقالي بالإعراب عن الأمل المخلص لكي نعمل سويا، فبالعمل المشترك نستطيع أن ننجز الكثير في الشهور والسنوات القادمة على طريق زيادة التواصل فيما بيننا وتعميق الفهم المشترك بين شعوبنا.

وليس بخاف أننا ننحدر من مجتمعين مختلفين لكل منهما تقاليده المميزة له ومواهبه؛ ولكن علينا أن لا ننسى بأن لدينا الكثير من التقاليد والمفاهيم المشتركة. أنني أدين بالمسيحية ومن النصوص المحببة إلي في الكتاب المقدس -الإنجيل- «ألا ننحدر جميعا من أب واحد ؟» كما وحظيت بفرصة الاطلاع على الآية الكريمة :

﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾(الآية 13 من سورة الحجرات) فهذه الآيات وغيرها الكثير تذكرنا بالتوافق بين الإسلام والمسيحية وبجذورهما المشتركة التي تعود إلى سيدنا إبراهيم وسيدنا اسحق -عليهما السلام-. كما نجد أننا نتشارك في ميل مجتمعاتنا إلى التدين، وتميل أيضا تقاليدنا الدينية في الإسلام والمسيحية إلى الكونية في نظرتها.

◆

وعندما نكون مخلصين لديننا، أتقياء نجد أننا مسلمين ومسيحيين نسعى لفهم الإنسانية بمجملها. وتتوفر لدى كلانا الرغبة بالاعتراف وحتى بالتشديد على النواحي العديدة التي تتصل بها قيمنا الدينية وتساهم في القيم الدينية للبشرية. ولكوننا ننتمي إلى إله واحد فإننا نستطيع عندما نكون أتقياء أن نرى النور الإلهي، نرى الجوهر والكرامة التي وهبها الله لنا ووضعها في كل واحد منا.

ولأننا نعلم أن الله -تعالى- خلقنا مختلفين وذلك لكي يعرف الواحد منا الآخر ويفهمه، ونستطيع عندما نصل إلى درجة التقوى أن نسعى لكي لا نستثني أحدا من البشر ولا من المجتمعات أينما وجدت من دائرة قرابتنا ولا من الاحترام الأخلاقي المتكافىء.

هذا هو نداؤنا المشترك، رؤيتنا المشتركة. ولا ريب أننا غالبا ما نخفق في هذا النداء، وكثيرا ما تعمى أنظارنا وتسودنا الكبرياء ويضيق أفق تفكيرنا ونكون بعيدين عن التقوى.

وبالتأكيد يصدق هذا على المسيحيين، وغالبا ما يوجه منتقدو الدين في الشرق والغرب هذه التهمة إلى المسيحية، والشيء الذي يتعين علينا الاعتراف به بكل أسف وحزن أنه في الغالب ما تكون هذه التهمة صحيحة ودقيقة.

ويبقى هنالك أساس للأمل والثقة لدى أهل الكتاب والذين هم بالتالي مواطنو هذا العالم. كما أننا نعلم نحن المسيحيين والمسلمين أن الاعتراف بإنسانيتنا المشتركة ضروري وممكن، كما أننا نعرف أيضا بأن هذا الاعتراف بالقيم الإنسانية هو جزء من فهمنا وجزء من واجبنا الديني. وهذا شيء مهم ويعد أساسا قويا وراسخا نستطيع الوقوف عليه والعمل معاً ساعين إلى المساهمة كل بما يستطيع، وينبغي علينا أن نعمل لبناء مجتمع عالمي يقوم على العدل والتسامح والكرامة الإنسانية.

وأود أن أروي لكم قصة، إنها قصة صراع وآمل أن يتحول هذا الصراع إلى وفاق. تشتمل هذه القصة على الولايات المتحدة من جهة والعالمين العربي والإسلامي من جهة أخرى واللذين بدأت الآن أتعرف عليهما وأكنُّ لهما الاحترام. وربما تكون

قصتي هذه هي الأهم على مستوى العالم، وبالتأكيد فإن المخاطرة كبيرة، ولعل هذه القصة تكون ذات نهاية سعيدة أو ربما حزينة في عهدنا الحاضر وما إذا كانت نتيجتها ستجلب السعادة للعالم أو تقوده إلى البؤس فهذا ما زال في علم الغيب. ويبدو أن الكثير يتوقف على ما يحدث الآن لدى الطرفين وعلى ما سيحدث في المستقبل القريب.

ولا ريب أن هذه القصة تتضمن شخصيات، وتاريخ معقد. ولكن بالنسبة لي ولزملائي في معهد القيم الأمريكي فقد بدأت القصة جديا أو اكتسبت صفة الاستعجال في 11 سبتمبر 2001م. فكما تعلمون قُتِلَ حوالي 3000 شخص في ذلك اليوم في نيويورك المكان الذي أعيش فيه وفي جنوب غرب بنسيلفانيا وواشنطن دي سي. قتل هؤلاء الأشخاص من دون ذنب وبلا رحمة وبقصد الأذى المتعمد. قتلوا لإرهابنا وترويعنا.

قتلوا باسم الدين وبدقة أكثر قتلوا كما عرفنا باسم الطغيان والاستبداد الذي يسعى لإقامة مجتمع ودولة يقومان على قراءة مغلوطة وخاطئة للإسلام. قتلوا من قبل أناس اعترفوا بأنهم لا يريدون شيئا سوى مواصلة القتل وفعل ما فعلوه مرة ثانية وهم بالفعل قادرون على ذلك. وتأتي هذه القدرة جزئيا من الدعم المباشر وغير المباشر الذي يتلقونه من قبل قلة من الأنصار ولكنهم يشكلون أقلية ذات شأن في عدد من المجتمعات الإسلامية.

شكلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر صدمة عنيفة ومؤذية للأمريكيين أدت إلى تغيير المجتمع الأمريكي، وتغيير شعور قادتنا ومجتمعنا بأسره بطريقة عميقة وربما كما أرى دائمة. ولا ريب أنه بعد مضي كل هذا الوقت فقد هدأت الصدمة. ولكن هذا الوعي الجديد والاستعجال بخصوص العالم من حولنا ودورنا فيه يبقى قويا وغير قابل للاضمحلال.

وقد قمت بمجرد انتهاء الهجوم بتبادل الأفكار وردود الفعل مع الرواد من المثقفين الأمريكيين والمفكرين العموميين الذين لهم صلة بمعهد القيم الأمريكي من الخاصة

لا من الأنصار «المنتدى» الذي وجهت وساعدت في تأسيسه في العام 1987م، والذي ركز معظم عمله على السياسات العامة والقيم الحضارية حول الزواج، العائلة، رخاء الأطفال والمجتمع المدني. ومباشرة بعد أحداث سبتمبر عرفنا بأنه يتوجب علينا أن نوسِّع ونعمق دائرة تركيزنا لكي نفهم الوضع أولاً وقبل كل شيء ومن ثم ربما نؤثر في الوضع الجديد الذي أمامنا.

أطلق 60 مفكرا منا يوم 12 فبراير 2002م أي بعد 6 أشهر من أحداث سبتمبر وبمناسبة احتفالنا بذكرى ميلاد ابراهام لنكولن أكثر رؤسائنا تبجيلا رسالة عامة، أسميناها ما هو هدف قتالنا ؟ : رسالة من أمريكا. كان من بين مؤلفي هذه الوثيقة والموقعين عليها كل من جين بيلثك إليشتاين من جامعة شيكاغو، فرانسس فوكيواما من جامعة جونز هوبكنز، وليم جالستون من جامعة ميريلاند ومستشار سياسي سابق للرئيس كلينتون، ميري آن جلندون من مدرسة القانون في هارفرد، روبرت جون من جامعة برينستون، صومائيل هنتنجتون من هارفارد، جيمس تيرنر جونسون من روتجيرز، السيناتور الأمريكي السابق باتريك موينهانز، مايكل وولزر من معهد الدراسات العليا في برينستون، جيمس. كيو. ويلسون سابقا من هارفرد ويو سي ل أيه ، والعديد من مشاهير العلوم الإنسانية والطيف السياسي.

تسعى الرسالة أساسا لفهم معنى هجمات سبتمبر سواء بالنسبة للولايات المتحدة أو العالم، وللدفاع استنادا إلى أسس أخلاقية عن استخدام الولايات المتحدة للقوة ضد الفاعلين وأنصارهم. تسعى هذه الرسالة من أمريكا الموجهة إلى العالم إلى الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسة :

السؤال الأول: «ما هي القيم الأمريكية ؟» طرحنا هذا السؤال من منطلق اعتقادنا بأننا لم نهاجم بسبب سياسات حكومتنا فحسب، ولكن أيضا بسبب خصائص مجتمعنا المدني وطريقتنا في الحياة. إذن السؤال : ما هي طريقة الحياة التي نعيشها ؟ ما هي الأشياء التي نثمنها نحن الأمريكيين ؟ ندرج بعض القيم التي لا نعتز بها : استهلاكيتنا المفرطة، فرديتنا التي قد تفضي إلى تركيزنا على الذات وإضعاف العائلة، وتعاملنا الفظ أحيانا مع زوار بلدنا.

وندرج بذات الوقت قيما أخر ننظر إليها بأنها أكثر إيجابية. فكرة أن الناس خُلقوا سواسية. فكرة أن الحقائق الأخلاقية موجودة وأنها في متناول الجميع. فكرة أن فهمنا للحقيقة هو دائما غير تام. وعليه فإن معظم الاختلافات بخصوص القيم تدعو إلى الكياسة والانفتاح على أراء الآخرين، والجدل المعقول في السعي وراء بلوغ الحقيقة، وأخيرا أهمية حرية الضمير وحرية الدين. ونذكر في الرسالة ما نرى الآن أنه كان ينبغي علينا تناوله بمزيد من التوضيح، إن الأفضل والأهم من بين هذه القيم لا ينتمي لأمريكا فقط ولكنه أيضا الإرث الذي يتقاسمه كل ذوي النوايا الحسنة في كل مكان من هذا العالم. ومن هذا المنطلق نعتقد بأن هذه القيم تستحق أن نحارب من أجلها.

السؤال الثاني: «ماذا عن الله ؟» في سعينا لفهم معنى الحادي عشر من سبتمبر، نسأل هل الدين جزء من الحل أو جزء من المشكلة ؟» ونجيب عن هذا السؤال علما بأن معظم الموقعين على الرسالة هم من المؤمنين بالدين والملتزمين به. ونسوق الحجة على أهمية الحرية الدينية كحق أساسي لكل البشر من أي أمة كانوا.

يتعلق السؤال الأخير بأخلاقية استخدام القوة. و في الرد على هجمات سبتمبر، هل يعتبر استخدام العنف مبَرَر أخلاقيا ؟ وللرد على هذا السؤال نعتمد على ما نسميه نظرية الحرب – مجموعة واسعة ومتطورة من التعاليم الدينية حول استخدام القوة تعود في تاريخها إلى قرون عديدة، ولها جذورها الضاربة في الأعماق في الإسلام والمسيحية والديانات الأخر وأيضا في التقاليد الأخلاقية العلمانية.

إن القيمة العظمى لنظرية الحرب تتمثل في مساهمتها العظيمة بإمكانية نشر العدل في العالم – في إصرارها على أننا نفكر بالحرب ونطبق قواعد أخلاقية عالمية عليها. لأننا إذا فكرنا بالحرب بهذه الطريقة – وإذا سعينا لتطبيق القواعد العالمية للعدل على استخدام القوة – فإننا سوف نرى بسرعة أن معظم الحروب عبر التاريخ لم يكن لها ما يبررها أخلاقيا. وفي الواقع فإن المهمة الرئيسة لنظرية الحرب على مر الأزمان كانت الحد من استخدام القوة، وليس تبريرها أو التفويض بها.

ولا ريب أن هنالك أوقات يكون فيها استخدام القوة ضروريا، ويكون المغزى من وراء ذلك حماية الأبرياء من أن يلحق بهم الأذى. ونقيم في رسالتنا الحجة على أن أحداث 11 سبتمبر هي من هذه الأوقات التي يصبح فيها استخدام القوة ليس مسموحا به أخلاقيا فحسب، بل أيضا مطلوب أخلاقيا. ويأتي في سياق رسالتنا «أن القتلة المنظمون القادرون على الوصول إلى جميع أنحاء العالم يشكلون الآن تهديدا لنا جميعا. وباسم الأخلاق الإنسانية العالمية، وبإدراك تام لقيود ومتطلبات الحرب العادلة نؤيد قرار حكومتنا ومجتمعنا باستخدام قوة السلاح ضد هؤلاء المجرمين».

وقد ختمنا رسالتنا بالعبارة التالية : «نتمنى أن نتمكن من الوصول إلى إخواننا وأخواتنا في المجتمعات الإسلامية ونقول لهم بكل صراحة : أننا لسنا أعداء لكم بل أصدقاء. ويجب أن لا نكون أعداء لبعضنا البعض لأن لدينا الكثير من الأشياء المشتركة وهنالك الكثير الذي يتعين علينا أن نفعله معا. كرامتكم الإنسانية لا تقل عن كرامتنا، حقوقكم وفرصكم في حياة كريمة لا تقل عن حياتنا، فهل نتقاتل من أجل معتقداتنا. نحن نعرف أن مستوى عدم الثقة بنا لدى البعض منكم مرتفعا، ونحن نعلم أيضا بأننا نحن الأمريكيين مسؤولون عن هذا. ولكن يجب أن لا نكون أعداء. ويحدونا الأمل أن نضع أيدينا بأيديكم وبأيدي كل ذوي النوايا الطيبة لصنع سلام دائم وعادل».

كان لرسالتنا التي جاءت متزامنة مع تدخل الولايات المتحدة في أفغانستان لاستبدال نظام طالبان الذين دعموا وتعاونوا مع القاعدة علنا وقعها الشديد خاصة في أوروبا والعالمين العربي والإسلامي. وكانت معظم ردود الأفعال سلبية، فعلى سبيل المثال لا الحصر قام حوالي 153 مثقفا ومفكرا من المملكة العربية السعودية بتوجيه نقد لاذع لرسالتنا. (ومن الطريف أن ردنا عليهم الذي نشر في جريدة الحياة تسبب في منع دخول الجريدة إلى المملكة العربية السعودية). وفي الواقع فقد قضينا معظم بقية عام 2002م في مناظرات مكثفة وتبادلنا المراسلات مع مجموعات وأفراد من سائر أنحاء العالم الذين ردوا على رسالتنا. وكانت هذه حقا تجربة وخبرة مهمة، فبالنسبة لي كشخص كانت تجربة فريدة لم يسبق لي أن حظيت بمثلها. وسوف تنشر

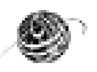
الوثائق الرئيسة التي تمخضت عنها تلك المناظرات متضمنة كامل الردود بما في ذلك فحوى الرد العلني للقاعدة، إضافة لبعض الانعكاسات الحالية في كتاب تحت عنوان «المناظرة بين الإسلام والغرب» في وقت لاحق من هذا العام.

وهنا تأخذ القصة منعطفا، ففي العام 2003م، التقيت حسن منيمنه وهو مؤلف أمريكي من أصل لبناني يعد من الرواد، وكذلك البروفيسور رضوان السيد وهو مثقف متميز متخصص في الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية في بيروت. وقام بتنظيم عدد خاص ونشره على المثقفين تتضمن تحليلا لما أوردناه، وردودا هم على ما نتقاتل من أجله. وانبثق عن هذا الاجتماع في العام 2003م فكرة جديدة فحواها أنه بدلا من المزيد من المراسلات المكتوبة لما لا نلتقي وجها لوجه ؟ وبدلاً من المناظرة فلماذا لا نطرح الحوار ؟ لماذا لا نجمع كبار المفكرين العرب والمسلمين مع نظرائهم الأمريكيين لمناقشة هذه المسائل الخطيرة مناقشة دقيقة ومستمرة. وفي خضم عالم يواجه احتمالات مقيتة للاستقطاب الديني وحتى الحضاري وهي مهام تواجه المفكرين في الشرق والغرب وتكتسب أهمية أكثر من إيجاد مكان للجدل فيما بيننا، على أمل أن نجد أرضية مشتركة حول معنى المجتمع المدني والشروط الأساسية لتقدم البشرية وازدهارها.

تم اللقاء الأول بين الجانبين مواجهة في مالطا في شهر مايو من عام 2004م، أعد لعقده وشارك في رئاسته الدكتور رضوان والفاضل حسن وأنا. تناولنا في اللقاء نظرية الحرب، والمجتمع الإسلامي والعربي، والحرب الأمريكية على الإرهاب والعديد من الموضوعات الأخرى بالنقاش على مدى ثلاثة أيام. ولا شك أننا صادفنا وجود الكثير من نقاط الخلاف وأصيب البعض من الطرفين بإحباط جسيم. ولكن ومع نهاية اجتماعنا شعرنا جميعا - حسب اعتقادي - بأننا أنجزنا شيئا ذا قيمة، وربما يكون مهما وتاريخيا. ويعود ذلك من حيث السبب إلى أننا بدأنا حواراً جدياً بخصوص مجموعة المشاكل العاجلة التي تواجه العالم هذه الأيام، على مستوى متكافىء وعلى أساس من المساواة. وساد اللقاء روح النوايا الحسنة والاحترام المتبادل، وبالإجمال فإنها بداية طيبة للغاية.

وقد اتفقنا على أن نلتقي ثانية على ما أصبحنا نسميه منتدى مالطا في شهر أكتوبر من هذا العام، وسيكون موضوعنا «الدين والدولة». ونأمل أن نتمكن بعد اللقاء من إصدار بيان مشترك، يوقعه المفكرون من كلا الطرفين موضحين بالتفصيل نقاط خلافنا ونقاط اتفاقنا كما نضمنه توصيات مستقبلية موجهة لصنَّاع السياسة والقادة الآخرين في كل من الولايات المتحدة والعالمين العربي والإسلامي. ونهدف من وراء اجتماعاتنا في هذا المنتدى إلى بناء سجل جدي للحوار نتيجة عمل باتجاه لا أقول صراع الحضارات ولكن باتجاه مجتمع مدني عالمي. وبمرور الوقت وبالجد والاجتهاد نأمل بل نؤمن بالوصول إلى فهم مشترك للمجتمع المدني وللنفس البشرية. وأستطيع بالتأكيد أن أفكر بعدد قليل آخر من الأهداف أكثر أهمية من هذا الهدف أو أجدر بجهودنا.

* * *





«المراجعون الجدد»: مدرسة استشراقية جديدة؟

عبدالرحمن السالمي ◆

1

حين نشر إدوارد سعيد كتابه «الاستشراق» في نهاية السبعينات من القرن العشرين بعدما سبق أطروحته من دراساتٍ في نقد الاستشراق وخصوصاً في التطبيقات الماركسية على الدراسات الاستشراقية، اعتقد كثير من المفكرين بل المحللين للدراسات الأكاديمية أن الدراسات الاستشراقية أوشكت على الزوال، وأننا نشهد مرحلة «نهاية الاستشراق».

لكن في نفس عام (1978م) أصدر جون وانسبرو (1928-2002م) - الأستاذ بـ SAOS لندن والقادم من الولايات المتحدة - كتاباً أطلق عليه «دراسات قرآنية»، (Quranic Studies, Oxford University Press) حيث طبق فيه المنهج الجذريَّ في نقد النص والذي اشتهر تطبيقه منذ القرن التاسع عشر على نصوص العهدين القديم والجديد. وقد خلص إلى أنَّ القرآن لم يُكتب على مرحلة واحدة بل على مراحل متعددة، وأنّ ما في أيدينا من المصحف إنما دوِّن بعد القرن الثامن الميلادي/الثاني الهجري. لكنّ هذه الدراسة ما اشتهرت إعلامياً كما اشتهرت دراسة إدوارد سعيد، بيد أنه في الدوائر العلمية الأكاديمية الغربية أخذت بعداً آخر من حيث الاهتمام، وذلك لأمرين: **الأول** من حيث دراسة نشأة الإسلام وجذوره، **والثاني** للتطبيقات

◆ رئيس تحرير المجلة .

النظرية الحديثة على العلوم الاستشراقية. فمن حيث المبدأ شكلت الأطروحة صدمةً في مجال الغمز من مناهج الاستشراق الكلاسيكي واعتبار أن هذه الدراسات قد وقعت في خطأ جسيم في دراسة جذور الإسلام وتاريخه، وأنها تحتاج مبدئياً إلى مراجعة كليَّة، ولذلك فهي أخطأت في تقديرهم لفهم نشأة وتكوُّن نصّه المقدَّس.

لقد أحدثت هذه التطورات إرباكاً في الاستشراق الكلاسيكي من جانبين **الأول:** تحول الدراسات الشرقية الكلاسيكية بسبب الهجمات الماركسية وإدوارد سعيد، والأخرى قادمة من دائرة النقد الاستشراقي.

لم يكن وانسبرو يدعو إلى التوقف في الدراسات الاستشراقية بل إلى المراجعة الكليّة لمناهج تلك الدراسات، وهو تجاوز مراجعة المناهج الفيلولوجية والتاريخانية في المدارس الاستشراقية الكلاسيكية؛ ولذا أطلق على هذا الاتجاه «المراجعون»، لا يبدأ هذا التيار بالمقدمات حول النص بل يتعامل معه مباشرة من نقطة الصفر، منذ جاك دريدا و رولان باتِ حيث ابرزا منهجي ما بعد البنيوية والتفكيك بعد منتصف الستينات، فالبنيويون يعتقدون أن هنالك علاقة ثابتة ومستقرة بين اللفظ والمعنى، لكن أصحاب منهجي «ما بعد البنيوية» والتفكيكية»، قالوا ليس هنالك علاقة ثابتة بين اللفظ والمعنى، وإنما القراءة هي التي تخلق النص، والقراءات هي التي تخلق العلاقة بين اللفظ والمعنى، وعلى هذا فالنص مفتوح لكل الاحتمالات والمعاني، وتطورت بمقتضى ذلك مفاهيم نقدية أشهرها «موت المؤلف»، باعتبار أن المؤلّف عندما يكتب يخرج النص من ملكيته ويصبح النص ملكا للمتلقّي.

بيد أنه لأكثر من قرن ظلت هنالك ثلاثة اتجاهات رئيسة مسيطرة على الدراسات الاستشراقية.

الأول هو التقليدية الوصفية، واستخدمها المؤرخون في وصف التاريخ العام ونقده، وهذه اشتغلت بكتابة التاريخ الإسلامي الشامل مثل كتاب كارل بروكلمان عن تاريخ الشعوب الإسلامية وكتاب «وات» عن النبي بمكة والمدينة.

ولكن التطور الآخر هو الاتجاه الثاني للمؤرخ الألماني فلهاوزن Wellhausen، حيث قام بتطبيق عمل مشترك للمصادر الإسلامية المبكرة كما في الكتاب المقدس والافتراض الأساسي في أعمال فلهاوزن. إن المصادر القديمة التي تعتمد المؤلفات المتبقية على مختارات منها كانت مصادر مكتوبة ثابتة يمكن اعتبارها وثائقية، ولذلك سمي اتجاهه في حقل الدراسات النصيَّة الدينية «بالنظرية الوثائقية Documentary hypothesis»، وافتراضه الثاني هو أن لكل هذه المصادر المفقودة شخصية أو سِمَة مميزة تعكس اهتمامات كاتب المصدر الأصلي وميوله، وقد شكلت هذه المفاهيم الأساس لاتجاه نقد المصادر إلى منتصف القرن العشرين.

أما الاتجاه الثالث فكانت من ابتداع المستشرق المجري «جولد زيهر» حيث لاحظ أن الأخبار المتفرقة مملوءة باختلافات في المتن، وهذه الاختلافات تلقي شكوكاً على نظرية فلهاوزن بأن المصادر القديمة المفقودة كانت ثابتة ووثائقية، بل إن هذه أدت إلى طرح إمكانية أن ما لدينا هو مجرد روايات منقولة من راوٍ إلى آخر على مدى زمن طويل وربما أدخل الرواة تغييراً في المتون، ونظريته تفترض أن الروايات نقلت مشافهة وتتطور وتتغير عبر الزمن وتنتشر في فروع مختلفة على أيدي رواة. بيد أن دراسة الأخبار لا تقتضي تعيين مصادر ثابتة بل يقتضي تحليلها، وهذا المنهج يسَّمى «نقد النص والروايات».

2

لقد كانت منهجية وانسبرو تفترض أن النقد ليس موجهاً إلى الخطاب الإستشراقي بصفة عامة؛ إنما كانت مراجعته متجهة نحو إعادة تهيئته وتفكيكه في أسلوب معالجة قضايا الإسلام. بيد أن منهجية واسنبرو المعقدة وأسلوبه الكتابي لم يحظ بقرَّاء كثر أو دعاية إعلامية ولكن حظي باعتمادٍ أكاديمي في الوسط العلمي الغربي، ومقتطفات وإشارات واسعة لمؤلفاته في الكتابة عن الإسلام المبكر وبالأخص في نقد النص الذي اعتبر مظهرا لموجة جديدة في الدراسات الاستشراقية للإسلام. وهذا التنظير صوب بحوثه نحو ثلاثة أركان: **أولا:** إعادة فهم جذور

الإسلام ونشأته، ثم جدليةِ الكتاباتِ الإسلامية المبكرةِ، **وثالثاً:** وثائقية الموروث الأركيولوجي للإسلام. وعليه فقد استخلصت هذه الدراسة منهجين اثنين من المستشرقين الكلاسيكيين وهما جولدزيهر وجوزيف شاخت دون سواهما، باعتبار أنهما استنتجا أن الإسلام ذو منابع متعددة وليس ذا مرجعية واحدة في نشأته، فجولدزيهر لازالت تنظيراته عن مصادر التشريع الإسلامي من القرآن والسنة والمراجعات التي أثارها حول موثوقيتها تثير الجدل من حين لآخر، كما أن جوزيف شاخت درس هذه المصادر التشريعية من زاوية أخرى وهي جانب نشأة الفقه الإسلامي وتوثيق السنة كمصدر ثاني في التشريع، وإن الأحكام الموجودة في مرويات أدبيات السنة النبوية لن يتجاوز قدمها بداية القرن الثامن الميلادي بل حدده بعام 718م وهي بداية الصدام والجدال بين الفقهاء والأصوليين في موثوقية السنة كأساس في التشريع، وهنا كانت عملية الخلط بين الرواية والفتوى وتأييد الأحكام، بالرغم من أن اراءَه حول الفقه الإسلامي لا تزال تثير الجدل إلا أن فكرة توثيق أسس التشريع هي النظرية الحافزة في تكوين الإسلام.

وتبع وانسبرو تلميذان من تلامذته وهما باتريشيا كرون (1944-) (الدنمرك) ومايكل كوك (1942-) (بريطانيا) بإصدار كتاب متميز أطلقا عليه اسم «الهاجرية» Hagrism والذي وسع أفق هذه الدائرة بل أحدث ردوداً ليس في الدراسات الاستشراقية فحسب بل تجاوزتها إلى الدراسات الدينية والتاريخية على حد سواء، والهاجرية نسبة إلى هاجر -عليها السلام- والمقصود بذلك تأثير القبائل الشمالية في تكوين الإسلام عبر العصور منذ إبراهيم عليه السلام وهجراتهم التدريجية نحو الجزيرة العربية. أو بمفهوم مغاير إن المسلمين الغازين في الفتوحات لم يطلق عليهم خلال الفتوحات الإسلامية المبكرة «المسلمون» بل كانوا يسمون الهاجريين، وهو المراد من هذا المفهوم بأن المسلمين انتسبوا بمسمى الإسلام متأخرا وسموا بدل الهاجريين؛ المسلمون. وهذا الكتاب يطرح فكرته بشكل غريب في التخيل بأن الإسلام نشأ كحركة دينية مشتركة بين اليهود والعرب متحدين معاً تهدف لاستعادة بيت المقدس من البيزنطيين، وأن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم كان يعظ بالمواعظ

اليهودية خلال بداية الفتوحات وهذا هو التأسيس الذي انشأ عليه التشريع الإسلامي المتشابه مع الأديان الإبراهيمية. وأن هذه الحركة انقسمت وتخلى العرب عن اليهود، ولم يحدث هذا الانشقاق في المدينة كما هو معلوم في المدينة المنورة بل في القدس بفلسطين واخفي ذلك الحدث عندما تحول الإسلام إلى دين إمبراطوري متفرد.

فأطروحة الكتاب تتحدث بأن الإسلام في نشأته لم يُفهم من الوحي المحمدي، فالقرآن ذاته كما أشير سابقاً لم يكتمل إلا في نهاية القرن الثاني للهجرة/الثامن الميلادي بحسب نتائج وانسبرو، ومعلوم أن الإسلام نشأ وظهر في الشرق الأدنى حيث ظهرت المسيحية واليهودية؛ ولكن الإشكالية تكمن في مسألة «أين بدأ ....» في الشرق الأدنى تأكيداً حيث لا توجد أدلة أثرية موثقة كما هو متعارف عليه في الحجاز، وإذا كان التبرير بأن الكتب المقدسة الثلاثة هي وحيٌ منزَّلٌ للمؤمنين بها، والمسلمون من جهتهم يؤمنون بنزوله في مكة، بينما يرى بعضهم بأنه ظهر بمنطقة مأهولة باليهود والنصارى، فلابد للمتلقين لهذا الخطاب (الوحي) أن يكونوا ذوي وعي به وهم أكثرية بحيث يمكنهم استيعابه. بل زادوا على ذلك بمخيلة قد تكون غريبة كليا بأن النبي محمداً ﷺ كان يعظ الناس بمواعظ يهودية.

والمنهجية التي يدعون لها هو تفكيك فهم الإسلام كوحدة تقليدية معرفية لأجل الاستنتاج بأنَّ الإسلام نشأ غامضاً كلياً؛ ذو بداية مبهمة وتقاليد متشظية ليست متكاملة بحسب الفهم الإسلامي للقرآن والسنة والسيرة، وإنما تمت لململة هذا التراث المتشظي طوال قرون من الزمن. فكل الإثباتات المادية الأثرية للإسلام لا يوجد منها إلا الشيء اليسير الذي يفصح ويبين ذلك. فالقرآن كنص حسب جدلياتهم نزل أغلبه بمكة، وأهل مكة يفترض أن يكونوا وثنيين، لكن الاطلاع على هذه السور حتى من لديه إلمام بسيط بها يعتقد أنها تتحدث عن مجتمع يهودي - مسيحي بشكل ما أو ذو تقاليد إبراهيمية وليست وثنية. فالمقارنات بين النصوص القرآنية والعهدين الجديد والقديم يتضح من السرد القرآني لبني إسرائيل، أو قصص الأنبياء كقصة يوسف وإبراهيم. فالسرد العام وموثوقيته بهذه المقارنات يشير دائماً إلى

التقارب في النصوص للأديان الإبراهيمية. وإذا كانت فرضية التجارة، فالتجار غالباً لا يكتسبون ديانات وثقافات شركائهم إلا في حالة اعتناق دياناتهم، بينما التجار العرب ظلوا وثنيين فكيف إذاً ؟

وهذه التنظيرات الاستشراقية في جذورها ترجع إلى التطبيقات في فهم اليهودية والمسيحية خلال القرنين المنصرمين خصوصاً في عصر التنوير التي فرضها العقل النقدي. وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تطورت التقنيات الفيلولوجية وسميت «بالنقد الأعلى» بالرغم من أثر الصدام الكنسي الذي حدث في تلك الفترة. فالتقاليد والأدبيات اليهودية امتدت لقرون منذ إبراهيم إلى ما بعد النبي سليمان، وموسى في هذا السياق ما هو إلا حلقة في تلك السلسلة. وكذلك الموروثات المسيحية تم تدوينها لقرون طوال ما يقارب أربعة قرون منذ المسيح، أي أن الإسلام ووحيه وموروثه لم يتم خلال حياة النبي محمد ﷺ. ولذا كان افتراضهم لثلاثة أمور لحل هذا الإشكال وهي: افتراض أن التقاليد الإسلامية إما أن يكون فيها شيء غامض أو خطأ، وإما الافتراض بوجود نسبة كبيرة من اليهود والنصارى بمكة حيث أن الذين ذكروا في القرآن ليسوا من الجزيرة العربية خصوصاً أن السُّور المكية تُكثِرُ من الذكر القصصي، والحل الأخير أن مكة (مدينة محمد ﷺ) كانت توجد في الحدود ما بين الشام والجزيرة العربية. وأن الإسلام نشأ في مناطق قريبة من الهلال الخصيب.

وهذه الأطروحة في مجملها تجعل من الفتوحات الإسلامية منذ عصر عبدالملك ابن مروان وما ترتب عليها أساس في تكوين الثقافة الإسلامية وتقاليدها حيث أن العرب واجهوا متطلبات الحضارة. واعتمدوا في هذا التقييم في نشأة الإسلام على المصادر غير الإسلامية من عبرية وآرامية وبيزنطية وأرمينية، والمقصود بذلك الانتقال بالنص من المرحلة التوثيقية إلى المرحلة الأركيولوجية.

قوبلت هذه النظرية بالرفض دوليا في ذلك الحين بدلالة المنهج الذي استخدم فيها وهو المنهج التجريبي وهو أقرب إلى التخيل مما جعل منها فكرة غير مترابطة

ومتناقضة في علاقة العرب باليهود. ومن جانب آخر إنها جعلت المصادر العربية موازية للنصوص الغير العربية في مجال التشكيك ونقد النص، وهو غير مقبول وذلك أن الفحص الأولي للمصادر غير العربية يثبت أنها كتب جدلية، وليست موضوعية تذكر من تشاء وتستبعد من تشاء. وطريقة النقد الأعلى تجعل منهم أشبه بالمحْكمين بالقضايا وليسوا محللين لها.



لكن الأمر لم يتوقف على هذا الحال في التلهف لهذه التنظيرات حول جذور الإسلام بل تبعه بعد ذلك مصنفان الأول لمايكل كوك "Early Muslim Dogma" طبع بـ(جامعة كمبردج 1981؛ عقيدة المسلمين المبكرة) حيث انتقد فيه دراسات نقدية سابقة تعاملت مع النص الإسلامي المبكر في علوم الكلام لمستشرقين كلاسيكيين وبشكل أساسي لشيوخ معاصرين في دراسات تاريخ علم الكلام الإسلامي في الغرب وهما يوسف فان آس Josef Van Ess وويلفرد مادلونغ Wilferd Madelung.

وعليه بدأ السجال بين جيلين مختلفين تماماً في مراجعة وثائقية النصوص الإسلامية المبكرة ومدى تاريخيتها وكيفية ربطها مع النصوص الدينية الأخرى في سياق تطور تاريخ الأديان العام.

اختلفت منهجية كوك عما سار عليه أساتذته ومضوا في تقييم النصوص المبكرة، فهي قد لا تكون متأخرة كالذي يدعيه إلى ما بعد القرن 2هـ/8م وليست متقدمة كما يدعي الطرف الأخر، فنقد النص هو تفكيكه وقراءة بنيته بطريقة معاصرة، لقد اعتمد كوك في دراسته بمقارنة البرديَّات الإسلامية المبكرة، وكانت فرضيته أن الرسائل التي تفتح بعد البسملة بـ «أما بعد» أو «الوصية بتقوى الله» ترجع إلى أواخر الفترة الأموية وليست للقرن الأول الهجري، وذلك لعدم احتواء هذه البرديات على التمهيدات، وأضاف إليها كذلك تقييم رسائل القديس يوحنا الدمشقي في الكتابات الإسلامية المبكرة وأسلوبها في نشأة الجدل بين الأنا والأخر وافتراضية

المجادلة والرَّد، بالرغم من الدراسات الإستشراقية المبكرة لهذه الرسائل. بيد أن مراجعته المهمة لآراء لجولدزيهر حول نشأة الحديث النبوي ومدى صحته في الكتابات الإسلامية المبكرة وشواهدها، وتعد تطوراً هاماً لآرائه، مما أذهل كلا الطرفين في كيفية التعامل النصي الجامع بين التاريخ والأركيولوجيا والنص، ومنذ ذلك الحين اعتبر هذا الكتاب مرجعاً في الدراسات النقدية ليس في نطاق علوم الكلام فقط بل وفي دراسات النثر العربي المبكر.

لقد سبق أن وجه البرفيسور «فان أس» نقداً موجعاً «لكرون وكوك»، في مراجعته الشهيرة لكتاب "Hagarism" بملحق الأحد الثقافي في جريدة التايمز وكان وصفاً ساخراً لعملهم في سوء فهمهم للإسلام وتقاليده وآثاره، ولذا اعتبر الكتاب الثاني ردًّا من كوك كمناظرة علمية بين الجانبين.

كان تأمل الإسلام الأول من خلال المصادر اللاإسلامية هو المنحى الأكثر جديَّة في هذا الشأن، فقد أثارت رسائل القديس يوحنا الدمشقي منذ اكتشافها أهمية كبرى لمراجعة الإسلام المبكر من المصادر غير العربية، خصوصاً أن القديس يوحنا عاصر بداية الدولة الأموية. كانت فكرة يوحنا الدمشقي أن الإسلام لا يعدو أن منتسبيه أعراب، ودينهم لا يعدو أن يكون يهودية منحرفة أو مسيحية محرَّفة من حيث مفهوم الدين الإبراهيمي التوحيدي ثم اعترافه بالتراث الإسرائيلي وتواصله معه أو نقده ومخالفته. فكان هذا مبعثاً أساسياً لتنظير دراسات تاريخ الأديان عن نشأة الإسلام، ولذلك حاولت مدرسة «المراجعون» وصف الإسلام بأنه أشبه بالفسيفساء بحسب هذا المفهوم أو هو شي مبعثر وأدبياته تنتقل من جيل إلى جيل وتشكلت عبر قرون. لقد أثرت كتابات القديس يوحنا بحيث استقرت في أذهان الكنيسة المسيحية خلال القرون الإسلامية المبكرة، وبذلك حدث هذا التأثير والتفاعل في القضايا الكلامية من خلال هذا الموروث المسيحي في القدر والجبر وقضايا التشبيه والتجسيم للذات الإلهية إلى أن أخذت في التطور نحو الاستقرار الكلي في تاريخ علم الكلام الإسلامي.

أما باتريشيا كرون فأصدرت كتاباً بعنوان Roman, Provincial and Islamic Law (Cambridge,1987)، وهو عملٌ أخر يتمحور حول تكوُّن الشريعة والقوانين الإسلامية من مراجعاتها لآراء جوزيف شاخت، وكانت نتيجة بحثها أنَّ المصادر الأولى لهذه الشريعة هي القوانين الرومانية والتشريعات التلمودية اليهودية التي كانت موجودة في بلاد الشام وعلى حدود الهلال الخصيب وكيفية احتواء الإقليمية الإسلامية لها لأجل هذه الصياغة. وقد طورت نظرية شاخت في إقليمية الفقه من الفقه البصري أو الكوفي أو الحجازي أو الشامي إلى هذا الامتزاج ومؤثراته في القرون الإسلامية المبكرة مع الجذور البيزنطية للقوانين الرومانية، وعليه فليس هنالك واقع محدد لهذه الصياغة الفقهية في التشريعات الإسلامية، وهذا تغليب للإقليمية على المذهبية في هذا التكوين ثم مزجها بالمصدرين القرآن والسنة، وإنما المرجعية المذهبية جاءت متأخرة إلى ما بعد القرن 4هـ/10م، وإن المصدرية للشريعة في التشريعات ممتدة قبل الإسلام.

كل هذا يجعل الدارس في حيرة، لان معلوماتهم تشير إلى أن المذاهب الكلامية لا يمكنها أن تتكون إلا في القرن الثاني الهجري، حيث أن الاراء الكلامية لم تتبلور بمفاهيم علمية يمكن الجدال عنها، وهذا ما عملت عليه كرون وزيمرمان في تحقيقهما ودراستهما لنص سيرة سالم بن ذكوان، وفي ارجاع النص الى بداية القرن الثاني للهجرة.

4

ومن جانبه تتبع كوك في مراجعته لحياة النبي محمد ﷺ في كتابه Muhammad (1983) لأعمال المستشرق البريطاني المعروف مونتغمري وات وديفيد مارجليوث (1858-1937م). مثل هذا الكتاب تتبع الكتابة التقليدية الإستشراقية في استخدام المصادر الإسلامية والمدرسة النقدية الحديثة. وقد تبع هذا المنهج المؤرخون الغربيون أمثال أوري روبين Uri Rubin في كتابة «حياة محمد»، :The Eye of the beholder The Life of Muhammad as viewed by Early Muslims أو «هارالد موتزكي في

كتابه» "Harold Motzlcki "The Biography of Muhammad: The Issue of the sources
«سيرة محمد: إشكالية المصادر» أو كريج وين Carig Winn في كتابه Prophet Doom.

بيد أن الصدام منذ البداية كان يدور حول موثوقية المراجع الإسلامية المبكرة، وليس نقد المصادر الإسلامية ذاتها في القضايا الموجودة بها واعتمادها للنقد. وهنا كان الفارق بين الجيلين في الإستشراق. فـ«كوك» لم يكن سلبياً كأستاذه «واسنبروا» لكنه لم يكن متقبلاً لتلك السيرة كلها؛ لأن مفهوم الإسلام في ذاته يدعونا إلى مراجعة تلك الأدبيات.

وأنجزت باتريشيا كرون عملاً آخر في التنظير وتوثيق النص أركيولوجياً وهو كتاب (Meccm Trade and the rise of Islam)؛ «تجارة مكة ونشوء الإسلام»، جامعة برنستون 1988م، في هذا الكتاب ناقشت الكاتبة موثوقية موقع مكة المكرمة في طريق التجارة الدولية القديمة بقراءة جانبية بين الكتابات البيزنطية والرومانية والخرائط القديمة وكمركز تجاري لم يُذكر مطلقاً في المصادر العلمية القديمة، ومن هنا تبدأ في تساؤلاتها وتشكيكها. وكما تتساءل الكاتبة منذ بداية الكتاب ما الذي يجعل مكة محور التجارة الدولية بين شمال وجنوب الجزيرة العربية وهي ليست ذات مورد مائي أو غذائي ولا إنتاج صناعي كما أنها تبعد عن الخط التجاري المعروف للقوافل ما يقارب المائة ميل. هذه التساؤلات طرحتها في دراسة مطولة وصلت إلى الاستنتاج بأن مكة المكرمة ليست هي مكة القديمة إنها بحسب الإشارات تقع إلى غرب الفرات في الحدود مابين العراق والشام في الهلال الخصيب. وبطبيعة الأمر كانت المراجعة هي مناقشة للمستشرقين في البناء العلمي لهذه القضية، فكتاب مونتجمري وات «محمد في مكة» والذي يعتبر بمثابة مرجعٍ للسيرة النبوية في الدراسات الاستشراقية كان هو الأساس النقدي لتقويض تلك الآراء. هذه الدراسة تثبيت لجذور النظرية لكتابها السابق Hagarism، وبطبيعة الأمر فإن هذا الكتاب أحدث جدلاً بأطروحته، بل أصبح مرجعاً تاريخياً ليس لأطروحته فحسب بل من مبدأ التساؤل التاريخي في منهجية الرؤية والتي تعدت فيها الإطار الاستشراقي إلى حيز الدراسات الأثرية بل وتوسعت في الأقسام الأخرى لتشمل الدراسات الإنسانية سواءً التاريخية منها أوالجغرافية.

أما جيرالد هاوتنج أستاذ التاريخ الإسلامي بـ SAOS فقد كان منذ مطلع الثمانينات يدرس الاهتمام بجزيرة العرب في مرحلة ما قبل الإسلام ومفهوم الوثنية عند العرب. وأصدر دراسات متعددة في هذا المجال وهو ينحي بدراسته إلى اتجاهين: **الأول:** حاول كسر مفهوم الارتباط بين الإسلام والوثنية العربية، بأن التي ذكرت الوثنية هي مصادرنا حتى الآن؛ ولكن في الواقع هناك احتمال قراءة العبادات الإسلامية وتعاليمها بصورة مشابهة في الجدال الدائر للأديان التوحيدية مع الوثنيين والمشركين. **والاتجاه الثاني:** القراءة الفيلولوجية الموازية للنصوص الإسلامية سواء من العبرية أو الآرامية أو الأرمينية أو غيرها من اللغات المعاصرة للإسلام المبكر.

وهنا كانت محاولاته المتعددة للربط الإسلامي بالجذور اليهودية، في مقارنة المواقع الإسلامية بمكة المكرمة أو المدينة بالمواقع الشامية خصوصا فلسطين. وجعلت دراسته المقارنة في اعتماد كتاب الأصنام لابن الكلبي الذي يذكر أن الجزيرة العربية في الجاهلية يوجد بها كعبات متعددة يذكر منها كعبة عند الأنباط. وفي الجانب الأخر توسيع دور الأديان الأخرى في الجزيرة العربية، وقد كتب نيوبي Newby تاريخ اليهود في جزيرة العرب A History of Jews in Arabia (مطابع جامعة ساوث كارولينا 1988). وكذلك عن التقاليد اليهودية ونشوء الإسلام، وهي قد سُبقت بدراسات متعددة من المستشرقين الكلاسيكيين على سبيل المثال كتاب Bell؟ : The origin of Islam and its Christian Environment, 1932 .



حظيت بدايات الدولة الإسلامية باهتمام كبير من المستشرقين في مدرسة «المراجعون». ألف فرد دونر كتاب The Early Islamic Conquests، «الفتوحات الإسلامية المبكرة»، (جامعة برنستون، 1981م) في دراسة تفصيلية للعلاقة بين القبائل البدوية والفتوحات في العراق خلال القرن 1هـ/7م. تبع ذلك مراجعة مهمة لمفهوم الدولة والدين والسلطة في الإسلام بين باتريشيا كرون ومارتن هايندز M.Hinds في كتاب (God's Caliph, Cambridge,1986) شرحا فيه تطور مفهوم

الخليفة والخلافة في التقاليد الإسلامية وتكوّن السلطة الدينية في بداية الإسلام. واختُتِمَ الكتاب بنظرية مفادها: صعوبة عرض هذا التطور في المصادر السنية والشيعية بالمفهوم المبسط؛ فمرجعية الكتاب يلتصق بالمفهوم العام حول استبدادية الدولة في مفهوم الخلافة مع أن سلطتها دينية منذ بداية الدولة الإسلامية وهذا له باب واسع في مناقشات الأدب السياسي العربي، لكن البعد الذي ينظر إليه أبعد من ذلك حيث ترجع الجذور الأولى لنشأة السلطة الدينية في الإسلام وتكونها.

ثم كتبت باتريشيا كرون كتابها : Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity (Cambridge, 2003) قدمت دراسة عن ظاهرة تراجع الجند، ولماذا كان اختيارهم من قبل الحكام المسلمين من بين الأرقّاء (أوراق البَردي، الأوزان، النقود، النقوش)، توصلت في نتائجه إلى أن الدولة الإسلامية بدأت تتضح معالمها الكاملة منذ خلافة عبدالملك بن مروان (65-86) وأن هنالك احتمالية في شكلية الدولة في زمن معاوية بن أبي سفيان (41-60)، أما ما يتعلق بالفترة السابقة عليه فهي غامضة وضئيلة، والوثائق المتوفرة لا تسمح باستنتاجات واضحة، وإن كانت الدلائل تشير إلى وجود الدولة الإسلامية قبل خلافة معاوية.

إذاً ما هي الإشكالية في كل هذا الافتراضات السابقة؟ إن تاريخ نشأة الإسلام معتمد على مصادر أدبية وليس من وثائق، كما أن أساسية هذه المصادر تعتمد على الأخبار المسموعة، وهي متضاربة كلياً في أخبارها عن الصدر الإسلامي الأول ولذا يجعل الأمر صعباً لهذا التحليل الروائي بين الحوادث. ومن الجانب الأخر فإن الوثائق التي عثر عليها حتى الآن من الصدر الإسلامي قطع البردية (أقدمها سنة 22هـ)، النقود بدءًا (من سنة 31 هجرية)، أو الروايات القرآنية في قبة الصخرة، فالمادة الروائية ضخمة للغاية مقابل المادية للوثائق وهنا يبدأ عمل التأريخ التوثيقي الذي يوثق التأريخ المادي.

وقد راجع فرد دونّر هذه المسألة في كتابه الآخر (روايات نشأة الإسلام: وبداية الكتابة الإسلامية؛ Narratives of Islamic origins : The beginnings of Islamic writing ،

جامعة برنستون) وقد توجه فيه للتنظير عن كيفية كتابة التاريخ الإسلامي المبكر، فالكتابة العربية من وجهة نظره لم تتأثر بأساليب الكتابة التاريخية التقليدية التي كانت في صدر الإسلام، وإنما تشكلت من مجموعة الروايات والأخبار. بيد أنها لم تتشكل من تلقاء نفسها بل ركبت عملاً من أخبار معينة وأهداف معينة. ومن ثم فإن فحص هذه الروايات كانت مشغولة بقضايا أربعة شكلتها : النبوة، والأمة، والهيمنة والفتوحات، والقيادة (الخلافة).



لقد عملت المرحلة ما بعد الكولونالية على تشظي الأقسام الاستشراقية نحو أقسام الدراسات الشرق أوسطية/ الأدنى، الدراسات الأسيوية، أو شبه القارة الهندية، الإفريقية، الإيرانية ....إلخ أو نحو الدراسات الإسلامية ضمن الدراسات الشرق أوسطية. وهذه المرحلة نتيجة التدخل الأمريكي في توسيع هذه الحلقة والتنافس بين الجامعات الأمريكية. بيد أن هذا الإدراج أصبح ذا تراكم علمي في المعلومات والخبرات لثلاثة عقود وأربعة أجيال علمية في المؤسسئسات العلمية، وهذا التراكم العلمي لمدرسة «المراجعون» لم يعد ظاهرة بل صار منفذا ومحورا لتعليم الإسلام والنقاش حوله جنباً إلى جنب مع التعليم الكلاسيكي.

فطوال عقد مثلت SOAS مركزاً لهذا التوجه الجديد للدراسات الإستشراقية، بينما كانت مطابع جامعتي كمبردج وأكسفورد دوراً للنشر المعرفي لهذا الاتجاه بحيث أصبحت هذه الإصدارات سلسلة علمية متواصلة. وفي منتصف الثمانينات كان لهذه المدرسة التوسع في كبرى المعاهد الاستشراقية فكان ذلك نشراً للجيل الثاني للمدرسة في التوجهات الأكاديمية من أكسفورد، وكمبردج و SOAS. وانتقل مايكل كوك في 1986م لبرنستون ليخلف برنارد لويس في كرسي دراسات الشرق الأدنى، وعلى أثر هذا كان النهوض المستجد بشكل واضح للمدرسة الأنجلو – أمريكية، ولتنطلق من جديد من جامعة برنستون. وفي نهاية التسعينات انتقلت باتريشيا كرون من جامعة كمبردج إلى معهد الدراسات المتقدمة ببرنستون بدلاً من برنارد لويس (وهو الوحيد الذي شغر منصبي الدراسات الإسلامية في الجامعة والمعهد وهما

وظيفتان منفصلتين تماماً). وعليه بدأ أساتذة مدرسة المراجعين في التوسع؛ فوانسبرو ومعه جيرالد هاوتنج في SOAS، كما استطاعت باتريشيا كرون خلال عملها بين جامعتي اكسفورد وكمبردج في الثمانينات ومطلع التسعينات من القرن العشرين العمل على إيجاد جيل ثالث من الأكاديميين يتبنى تنظيراتهم.

لكن كل هذا فإن التساؤل عن مدى تأثير هذه المدرسة إجمالاً على المحيط الدراسي في المدارس الإستشراقية؛ بشكل مبسط يمكن توضيحه أن هذه التنظيرات تدخلت في جوانب شتى ليس في النطاق الإستشراقي بل تعدت إلى الأقسام التاريخية والأديان والآثار واللغات، ويكاد عدم الالتزام بها يؤدي إلى الاستبعاد من قوائم التدريس. فعلى سبيل المثال من ضمن ما وجه إدوارد سعيد نقده في «الإستشراق» إلى برنارد لويس «موسوعة كمبردج لتاريخ الإسلام»، والتي حررها لويس مع هولت ولامبتون في أواخر الستينات من القرن الماضي. والتي كانت تعد مرجعاً مهما للطلبة الجامعيين في تلك المرحلة التأسيسية واعتبرها Text book.

حالياً كلفت مطابع جامعة كمبردج مايكل كوك بإعادة تحريرها في ستة أجزاء من خلال منظور هذه المدرسة، وتم تعيين المساعدين من تلامذتهم وهم الجيل الثالث لهذه المدرسة مثل تشيز روبنسون للاهتمام بالسكان والمدن المبكره، واوري روبن عن القرآن، كيث لفينشتاين حول المذاهب والفرق الإسلامية المبكرة. وهذه الحلقة آخذة في الانتشار كمجال واسع في النقاش.

وأخيرا، تم إصدار «دائرة المعارف القرانية»، من دار بريل بهولندا، بجهد عظيم بذل في تحريرها بالرغم من أن المحررين ينتمون للإستشراق الكلاسيكي، كما أن إصدارات بريل أغلبها في العادة تمثل الإستشراق الكلاسيكي إلا أن المقالات التي احتوتها كانت متأثرة بشكل أو بآخر بـ«مدرسة المراجعين»، فحتى محمد أركون في مقدمته لهذه الموسوعة توحي خاتمته بأن القرآن دوّن في أواخر القرن 2هـ/8م. ويمكن الاطلاع بشكل إجمالي على آرائها في الكتاب الصادر جونثان بيركري J. Berkery، The Formation of Islam؛ تكوين الإسلام، (مطابع كمبردج، 2003م).

ومنذ مطلع التسعينات بدأ الجيل الجديد من المستشرقين الألمان الاهتمام بآراء هذه المدرسة وذلك نتيجة الاهتمام بالدراسات الفيلولوجية من جهة، والتواصل مع مراكز البحث الأمريكية من جهة أخرى مسايرة للمنهجية نفسها. وفي الآونة الأخيرة هناك مشروعان استحوذا على الاهتمام الأكاديمي الأول: بعد إنشاء معهد الدراسات المتقدمة ببرلين وضعت الدراسات الإسلامية ضمن هذا الإطار. ففي عام 2002م، نشر كريستوف لوكسنبرج Christoph Luxenberg قراءة سريانية – آرامية للقرآن The Syro- Aramaic Reading of The Koran قام فيها دراسة نقدية وفيلولوجية في الدراسات القرآنية، حيث بدأ أطروحته بأن الكتابة القرآنية في الأصل لم تنقَّط إلا بعد النصف الثاني من القرن الأول الهجري، والذين وضعوا هذه النقاط لم يعوا المعاني الأصلية للنصّ، ولذا فهي أشكلت حتى على واضعي أكبر المعاجم العربية ككتاب العين وسيبويه، نظراً إلى أن اللغة العربية والآرامية والسريانية هي لغات سامية وعليه فإن القرآن متحدّر من الآرامية السريانية وهي لغة الإنجيل الأبيوني، ولذا فإن الإسلام لم ينشئ ديناً جديداً بل قام على الدين السابق له. وفي هذا العمل اعتمد على الطبرى في تفسيرات مقابلة مع المعاجم العربية ثم ترجمة الألفاظ ومقارنتها بالآرامية، وعلى ضوء إنجاز هذا العمل فقد ترجم من الألمانية إلى عدة لغات عالمية وأقيمت عليه نقاشات وحلقات عمل لدراسته.

أما العمل الآخر فهو مشروع الرقوم اليمنية التي عثر عليها بالجامع الكبير بصنعاء عام 1972م خلال عملية الترميم والتي تبلغ 15000 قطعة تبنت مراكز البحث الألمانية الحفاظ عليها وأدرجت هذا المشروع تحت إشراف البرفيسور جيرد بوين (1940-) وأصبح هذا المشروع محط الأنظار الدولية حيث تمَّ ترقيمه وتصويره وحفظه في 35,000 ميكروفيلم، وكان بوين من حين لآخر ينشر دراسة عن هذا المشروع، وبدأ بالدراسات المقارنة الفلولوجية حيث ذكر أن في القران جزءاً كبيراً من الآثار الأدبية المسيحية مشحونة في النصوص الإسلامية، وحيث أن هذه النصوص تمت في استنتاجه عن طريق التعريب الاستعاري من الكتابات اليهودية

والمسيحية المقدسة، وخلال هذا التعريب قد يكون أن المسلمين لم يعوا الترجمة وتم فيها التبديل والتغيير أو تم تحريفها والزيادة عليها خلال تجميع النص.

وفي كل هذه الاستنتاجات فإن بوين أبرز تصريحاً أخر بأن النص القرآني وعلى دراساته للنصوص الصنعانية فإنه من المحتمل أن تكون كتابته بدأت في مرحلة متقدمة قبل نشأة الإسلام بقرون، وأنه في هذه الرقوم يوجد نصان للقرآن أحدهما متقدم عن الآخر في مضمونه.

على كل ما سبق هذا الإنتاج من إثارة للجدل، أصدر مؤخراً مايكل كوك كتاباً مرجعياً مهماً اسمه «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما أن باتريشيا كرون أصدرت كتاباً عن الفكر السياسي الإسلامي في القرون الوسطى. والمدهش أن كليهما أعاد الاعتبار للنصوص الإسلامية المبكرة في مرجعيتها وصدقيتها، وكأن ذلك كله كان عبثا.



إذاً فالتساؤل يكون دائماً إلى أين تتجه الدراسات الإسلامية في الدوائر الاستشراقية الغربية؟ لاشك أن نقد إدوارد سعيد في كتابيه «الاستشراق» ومن ثم «الثقافة والإمبريالية» نقد للمرحلة الكولونيالية ونتاج ما بعد الحداثة. إلا أن الدراسات الاستشراقية يشغلها اتجاهان : الاتجاه الأول وهو دراسة الإسلام المبكر ونقد النصوص المتوارثة بشأنه وهو يمثله في الأغلب اهتمام مدرسة المراجعين، وهي تلقى رواجاً واسعاً خصوصاً في الدراسات القرآنية، ودراسة تكوين الفكر العربي وتناوله بالنقد لجزئيات الأحداث في الصدر الإسلامي المبكر.

أما الجانب الأخر فهو دراسة الإسلام السياسي المعاصر؛ وهو يكاد يستحوذ على أكثر معاهد ومراكز دراسات الشرق الأوسط، وحقيقة منذ «هاملتون غب» وتبعه بعد ذلك تلميذان «برنارد لويس وألبرت حوراني». ويكاد يكون هذا الجانب أن يحظى باهتمام أغلبية المحللين والدارسين.

وهذا ما أحدث خللاً في الدراسات الإستشراقية للدراسات الإسلامية وتاريخها حيث الفجوة التاريخية لما يقارب اثنا عشر قرناً قلما تجد من يعنى به في فترات معينة إلا ما يمكن استثناؤه نحو الدولة العثمانية بالنسبة للمعاهد الاستشراقية في شرق أوروبا أو الدراسات الأندلسية في إسبانيا، أما غير ذلك فهي تتقلص إلى الانتهاء. بيد أن هذه ليست معاناة المراكز العلمية بل حتى دُور النشر فهي لا تلقى رواجاً في منشوراتها خارج هذين التوجهين، والدراسات العثمانية. وهذا ما يحمل على التساؤل: هل حققت مدرسة المراجعين تحديث الاستشراق وإعادة تثبيته لتتعدى دراساتها وآراؤها خارج الدوائر الاستشراقية نحو الدراسات اللاهوتية، والأديان، والتاريخ، والحضارات والآداب، أو أن الدراسات الفيلولوجية ذات استمرار متواصل لكنها خلطت بنهج جديد للتوثيق النقدي للنصوص ؟







نهضة الثقافة الإسلامية وتحديثها

تشونغ جيكون ◆

كانت الثقافة الإسلامية العربية في العصور الوسطى بما فيها الأدب والفلسفة والعلوم والفنون ثقافة مولدة، ففضلا عن إبقاء المسلمين العرب أو وراثتهم لعناصر ذاتها الأصيلة، كانوا قد تشربوا واقتبسوا وتمثلوا من الثقافات أو الحضارات الأخرى الدخيلة من الهند والفرس والإغريق والرومان حتى من الصين بواسطة طريق الحرير البرّيّة والبحرية، ألم يقل محمد نبيّ المسلمين: «اطلبوا العلم ولو في الصين!» فلا غرو في ذلك، إذ إن الوراثة والتقليد - والاقتباس والتوليد - ثم الابتداع والتجديد، كل ذلك يعتبر من قوانين تطور كل الثقافات أو الحضارات أو الآداب، فالثقافة أو الحضارة الإسلامية العربية كانت متأثرةً أولاً، فأصبحت مؤثرةً ثانياً ففي صعيد الأدب ربما كان من أفضل الأمثلة التي تدل على ذلك كتابا «كليلة ودمنة» و «ألف ليلة وليلة».

كما نعرف ان العباسيين قد اتخذوا من الثقافة سياسة التخير وأنشأوا في بغداد بيت الحكمة، وقد استمرت حركة الترجمة في هذا العهد مائة سنة، أي من أواسط القرن الثامن الى أواسط القرن التاسع للميلاد، فبواسطة كل ذلك هضم المسلمون العرب الثقافات الهندية والفارسية واليونانية وغيرها، مما خرّج للعالم كثيرا من العمالقة والعباقرة في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والكيمياء وسائر العلوم

◆ مفكر وأكاديمي من الصين

والفنون أمثال الكندي (801-865) والرازي (865-925) والفارابي (870-950)، وابن سينا (980-1037)، والبيروني (972-1050)، والخوارزمي (780-850)، وابن رشد -1198) (1126، وابن طفيل (1100-1185) وغيرهم، أما في مجال الأدب فنجد بعض كبار الشعراء والأدباء نبغوا نتيجة تمازج وتزاوج الثقافات الأصيلة والدخيلة أمثال أبي نواس، وأبي العتاهية، وابن الرومي، وأبي تمام، والمتنبي، وأبي العلاء المعري، وابن المقفع، والجاحظ، وأبي الفرج الاصفهاني، وابن قتيبة، وابن عبد ربّه .. إلخ.

ولا يفوتنا أنه بينما كانت بلاد العرب والمسلمين تنورت بثقافتهم الباهرة وآدابهم الزاهرة في العصور الوسطى، كانت أوروبا أو نقول البلاد الغربية تغرق في الظلام الحالك، فأثرت حينئذ، ثقافة العرب الإسلامية وآدابهم فيما كان للغرب عن طريق الأندلس وصقلية اللتين كانتا من رقعة الخلافة العربية الكبرى حينذاك، عن طريقهما، وكذلك بواسطة الحروب الصليبية والتجارة، مما مّهد الطريق للنهضة الأوروبية المشهورة.

لقد كان أمراً طبيعياً حينئذ أن تتأثر الثقافة والآداب الأوروبية بالثقافة والآداب العربية، لأن العربية كانت حينئذ تعتبر من أهم اللغات الدولية الرائجة مثلها مثل اللغة الإنجليزية في وقتنا الحاضر. وكانت العربية مثلاً في الأندلس التي كانت تعتبر جسراً حينذاك بين العرب والغرب قد فرضت نفسها على الأسبان جميعا وأصبحت لغة الطبقة المثقفة، وأصبحت المؤلفات العربية في الأدب والفلسفة وسائر العلوم أغذيتهم الفكرية والروحية، حتى أن كاتباً أسبانيا متعصباً اسمه «الفارو» عاش في القرن التاسع الميلادي (أو أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري) قال ما نصّه : «وا أسفاه! إن الجيل الناشئ من المسيحيين الأذكياء لا يحسنون أدباً ولا لغة غير الأدب العربي واللغة العربية. إنهم ليلتهمون كتب العرب ويجمعون منها المكتبات الكبيرة بأغلى الأثمان ويبالغون في الثناء على نفائس الكتب العربية في حين يأنفون من الكتب المسيحية بدعوى أنها لا تستحقّ أن يلتفت اليها، إن المسيحيين نسوا لغتهم، فلا تجد اليوم واحداً منهم بين كلّ ألف يكتب بها خطابا لصديق باللاتينية، أما لغة العرب فما أكثر الذين يحسنون التعبير بها على أحسن أسلوب، وقد ينظمون بها شعرا يفوق ما ينظمه العرب أنفسهم في

الأناقة وصحّة الأداء».

وصدقت العالمة الألمانية الدكتورة زيغريد هونكه (Sigrid Hunke) إذ قالت في كتابها «شمس العرب تسطع على الغرب»: «إن العرب لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال ونظموها ورتبوها، ثم أهدوها الى الغرب فحسب، إنهم مؤسسو الطرق التجريبية في الكيمياء والطبيعة والحساب والجبر والجيولوجيا وحساب المثلث وعلم الاجتماع. وبالإضافة إلى عدد لا يحصى من الاكتشافات والاختراعات الفردية في مختلف فروع العلوم والتي سرق أغلبها ونسب لآخرين، قدّم العرب أثمن هدية وهي طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب طريقة لمعرفه أسرار الطبيعة وتسلطه عليها اليوم» كما قالت: «ولقد كان ظهور الإسلام وتوسعه عاملا أنقذ الكنيسة من الانحدار، وأرغمها على إعداد نفسها لمواجهة تلك القوى المعادية دينيا وفكريا وماديا. ولعل أكبر دليل على هذا هو أن الغرب بقي في تأخره ثقافيا واقتصاديا طوال الفترة التي عزل فيها نفسه عن الإسلام. ولم يبدأ ازدهار الغرب ونهضته إلا حين بدأ احتكاكه بالعرب سياسيا وعلميا وتجاريا. واستيقظ الفكر الأوروبي على قدوم العلوم والآداب والفنون العربية من سباته الذي دام قروناً ليصبح أكثر غنىً وجمالاً وأوفر صحة وسعادة».

لنأخذ الأدب مثلاً فقد أعطانا العلماء أمثلة كثيرة وأدلة وفيرة عن طريق المقارنة والموازنة تثبت مدى تأثر الآداب الغربية بالأدب العربي في نهضتها المعروفة. فقد تأثر بالأدب العربي طائفة من عباقرة الشعر وعمالقة القصة رواد النهضة الأوربية خلال القرن الرابع عشر الميلادي وما بعده. نخصّ منهم بالذكر بوكاشيو (Boccaccio 1313-1375) ودانتي (Dante 1265-1321)وبترارك (Petrarca 1304-1374)الإيطاليين، وشوسر (Chaucer 1340-1400) الإنجليزي، وسرفانتس (Cervantes 1547-1616) الإسباني.

فبوكاشو قد حذا حذو ألف ليلة وليلة عندما كتب قصص الديكاميرون (أو الصباحات العشرة) المشهورة، وعلى نفس المنوال نسج شوسر قصص كانتربري، أما إدانتي وبترارك فقالت عنهما الدكتورة زيغريد هونكه: «لقد تأثر الشاعران

الإيطاليان دانتي وبترارك بالأشعار العربية، بترارك عن غير عمد ودانتي لاهتمامه الشخصي بالأشعار العربية والتصوف والفلسفة الأندلسية وابن رشد. وبينما نجد في أشعار بترارك تأثيرات عربية مباشرة حيث نجد أثر ابن عربي ومؤلفاته واضحة وضوحا تاما في أشعار دانتي. «فقد أشار بعض مستشرقي الغرب وعلماء العرب ونخصّ بالذكر منهم البحّاث الإسباني أسين بلاشيوس (Asin Palacios) إلى أن دانتي تأثر كثيرا في رائعته «الكوميديا الإلهية» بقصة الإسراء والمعراج العربية ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري. أما سرفانتس فقد عاش في الجزائر بضع سنوات فروايته «دون كيخوته» غنية بالفكاهة والدعابة العربية ومزينة بالعبارات والأمثال العربية مما يدلّ على أن المؤثرات العربية فيها قوية.

وكذلك يخبرنا العلماء من العرب والغرب كيف كانت تلك القصص الصغيرة المسمّاة بالفابليو الفرنسية (Fableau) وكذلك قصص الفروسية والحبّ الأوروبية في العصور الوسطى متأثرة بالآداب العربية وكيف كانت المقامات العربية تؤثر في نشأة قصص الشطّار (Picaresca) الأسبانية، وكيف كان الشعر العربي يؤثر عن طريق الموشحات والأزجال الأندلسية في تجديد الشعر الأوروبي مما أظهر شعراء البروفنسال (Provence) وشعراء التروبادور (Trobadour) في جنوبي أوروبا في العصور الوسطى.

ومن نافلة القول أن تأثير الثقافة العربية الإسلامية في الحضارة الأوروبية الغربية وفي النهضة الأوربية في القرون الوسطى لم يقتصر على الأدب فقط، بل نجد هذا التأثير في جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية: الطبّ والرياضيات وعلم الفلك والفيزياء والكيمياء والفلسفة والتاريخ والجغرافية.

يتردد ويتشدق بعض من يتشبث بالمركزية الأوروبية من علماء الغرب بأن نهضتهم تكونت على أساس الحضارة اليونانية أو على إحيائها، ولكنهم جهلوا أو تجاهلوا، نسوا أو تناسوا فضل العرب المسلمين في القرون الوسطى في ذلك، في حين كانت الكنيسة في الغرب تحارب التراث اليوناني القديم حربا شعواء، ونظرت إليه على أنه تراث ضارّ بالعقيدة المسيحية لارتباطه بالوثنية، وحرمت على المسيحيين

الاطلاع عليه باعتباره من عمل الشيطان، وبالتالي تعرضت مؤلفات معظم الفلاسفة والأدباء اليونان للإهمال والازدراء، أما العرب المسلمون فعلى عكس ذلك إذ أنفقت الدولة العباسية لبيت الحكمة مبالغ ضخمة للحصول على المخطوطات من مختلف الأقطار وشتى الأمصار ونقلها، وترجمتها. وتؤكد المصادر أن الخليفة المأمون الذي أنشأ بيت الحكمة كان يعطي بعض المترجمين أمثال حنين بن إسحق وزن الكتاب الذي يترجمه ذهباً. ومن المعروف أن المترجمين والعلماء العاملين في بيت الحكمة لم يكتفوا بترجمة الكتب من لغاتها الأصلية إلى العربية فحسب، بل قاموا بتفسير الكثير منها ونقدها وتحقيقها وتدقيقها وتصحيحها وإكمالها، فعلى أساس وراثة الثقافة العربية الإسلامية الأصلية الاقتباس من سائر الثقافات الدخيلة. بلغت الثقافة العربية الإسلامية ذروتها في عصر الخلافة العباسية مثلها مثل الثقافة الصينية في الوقت نفسه أي في عصر أسرة تانغ المالكة (618-907م) التي كانت تحافظ على الثقافة الصينية الأصيلة وتقتبس من ثقافات الدول المجاورة الدخيلة خصوصا من الثقافة الهندية البوذية حتى تعتبر الثقافة الصينية حيئذ في ذروتها، فنستحق نحن الأمّتين الصينية والعربية أن نفتخر بمآثر أجدادنا إذ أقاموا منارتين ثقافية وحضارية في القرون الوسطى في طرفي طريق الحرير فبينما كان الأفرنج والعجم يتخذون اللغة العربية لغة دارجة رائجة ويتوافدون إلى العواصم والحواضر لطلب العلم نجد في طرف طريق الحرير الآخر الشرقيين من بينهم اليابانيون والكوريون والفيتناميون يقبلون زرافات ووحداناً إلى تشانغ – عاصمة الصين حينذاك – ليتعلموا حتى يجيدوا نظم الشعر باللغة الصينية. أما الأوربيون الغربيون فعندما بدأوا يتلمّسون بدايات نهضتها الحديثة، ويحاولون إحياء التراث اليوناني القديم، لم يجدوا في حوزتهم سوى الترجمة العربية لهذا التراث، لأن معظم أصوله اليونانية الأولى كانت قد فقدت. ولهذا قامت بترجمته، عبر صقلية والأندلس خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر من العربية إلى اللاتينية. هكذا فمن نافلة القول أنه لولا العرب والمسلمون بثقافتهم في القرون الوسطى لما كانت النهضة الأوروبية ولم يكن بالتالي تقدم الغرب الذي لا يجد فرصة إلا عرضه متباهياً أمامنا نحن أبناء الشرق.

ولكن على كل حال فإن الفلك يدور والدهر يتغير والعالم يتطور، وكما يقول المثل: يوم لك ويوم عليك، فقد تخلفنا نحن الأمم الشرقية بما فيها الأمة العربية والأمة الصينية منذ العصور المتأخرة. وأسباب ذلك معقدة، داخلياً وخارجياً، يطول حديثها، فلنترك ذلك لعلماء التاريخ للتحليل والتعليل، أما ما يواجهنا ويجابهنا من المسائل والمشاكل فهو كيف ننهض وكيف نواكب الحداثة، فرجعنا إلى موضوعنا: «نهضة الثقافة الإسلامية وتحديثها» أرى أولا وقبل كل شيء علينا أن نعترف بأننا قد تأخرنا والغرب قد سبقنا علميا واقتصاديا وعسكريا على الأقلّ، فلا داعي لنشعر بالخجل ولا عار في ذلك، إذ نعرف كما ذكرنا أن الأفلاك تدور والدهر يتغير ويتطور، فأقدم الحضارات الإنسانية نبعت في الشرق مثلها مثل الشمس تطلع من الشرق فالحضارات في وادي النيل والرافدين والسواحل الشرقية من البحر المتوسط الأبيض، وكذلك الحضارات الهندية والصينية كلها من أسبق حضارات الإنسانية الأصلية، وبعد ذلك اقتبس اليونان من الحضارات في وادي النيل والرافدين والسواحل الشرقية من البحر الأبيض المتوسط فأصبحت الحضارة اليونانية سائدة وبعد تردّيها سادت الحضارة أو الثقافة العربية الإسلامية بعد أن حافظت على تراثها الأصيل واقتبست من الثقافات الدخيلة، وبعد ذلك حتى عصرنا الحاضر العصر الحديث أصبحت الثقافة أو الحضارة الغربية بعد النهضة الأوروبية التي مهدت الطريق لها الثقافة العربية الإسلامية، ونجد في سيرة تطورات الثقافات والحضارات الإنسانية كثيراً من الخبر والعبر فلا ينبغي لأي ثقافة أو حضارة أن تتوقف وتتجمد في مكانها الأصلي، من حق أيّ أمةّ أن تفاخر بما كان لآبائهم وأجدادهم من الأمجاد والمآثر ولكن ليس من الحكمة أن ننام على ذلك، ونتباهى به، إذا لا تحقق وتجدد من البطولات والمفاخر. ونجد أيضا أنه على أي أمة أن ترث ثقافتها الأصيلة وتحافظ عليها، ولكن علينا أن ننبذ في ذلك قشورها ونستخلص لبابها، وكذلك يجب علينا أن نجهد في الاستفادة والاقتباس من سائر الثقافات والحضارات الدخيلة ونتخذ في ذلك سياسة التخير والتسامح بلا تعصبية قومية أو دينية، فما دامت الدول الغربية أكثر تقدماً وتطورا منا في النواحي الكثيرة فما يمنعنا من أن نستفيد من منجزاتها، فقد صدق الدكتور طه حسين إذ قال: إننا لا نغلو ولا نكثر ولا نفاخر بالباطل إذا قلنا إن

الغرب الأوروبي والأمريكي الآن على تفوقه إنما هو مدين بتفوقه كله وبعلمه كلّه لهذه الأصول الحضارية الخصية الدائمة التي نقلها العرب إلى أوروبا في القرون الوسطى، ولا ينبغي مطلقا أن نتحرج من أن نطالب الأوربيين -وقد طالبتهم كثيرا- بأن يردّوا إلى الشرق بعض دينه عليهم، وألا يكونوا ملتوين بما عليهم من الدين وأن يشعروا بأن للشرق العربي جميلا يجب أن يقدّروه وأن يشكروه، لا أن يسرفوا في العزة والإثم ولا يبغوا على الذين أحسنوا إليهم وعلموهم كيف يكون الإحسان وكيف تكون الحضارة! «ففي الثقافة أو الحضارة الغربية حسنات إيجابية ولها سيئات سلبية فنعارض من يرى القمر الغربي أكثر استدارة من قمرنا بينما نعارض أيضا من يرى قمرنا الشرقي أكثر استدارة من القمر الغربي، فمن الأفضل والأجمل لكل الثقافات أن تتمازج وأن تتواصل وتتبادل وتتكامل حتى تصبح منجزات كل الثقافات ممتلكات الإنسانية جمعاء.

* * *





اللغة العربية ودراسات الاستشراق - الإسلامية

ياسر عبد الرحمن الليثي ◆

جرى الاهتمام بالبحث في هذه المسألة مترتباً على سؤال مؤداه: لو كانت اللغة العربية تحتل اليوم مكانة الانجليزية على الصعيد العالمي فكيف كان لصورة الإسلام في الغرب أن تكون؟ ولما كان السؤال مبنياً على افتراض ليس بواقع وبحثاً عن إجابة واقعية ومقنعة قدر الامكان، فقد طرحت السؤال على نحو مخالف: كيف يمكن أن يكون هناك حقل دراسات عريق ومتسع المجالات يدعى «دراسات الاستشراق أو الدراسات الشرقية» في الغرب ولا تزال هذه الحالة المزمنة من «النفور الحضاري» بين الشرق والغرب تسيطر على العالم المعاصر. وبكلمات أخرى: لو كان هدف الدراسات الإسلامية على نحو خاص هو فهم واستيعاب الإسلام وعالمه فلماذا يُثار موضوع العلاقة بين الإسلام والغرب دوماً في اطار من السلبية والتضاد؟

سوف أحاول من خلال هذه المقالة - بكل إيجاز ممكن - أن أفتش عن جزء من الإجابة على هذه التساؤلات. ولما كانت اللغة هي أداة الديانة الأولى - كل ديانة - ذلك أنه في بؤرة العقيدة الخاصة بكل الديانات هناك «نص» مقدس، فإننى اعتبرُ أن القوالب الدينية عن الإسلام في الغرب ترجع بالأخص إلى جهل باللغة العربية ومدلولاتها أو - أحياناً - إلى حالة من اللبس اللغوي بين المسلمين أنفسهم فيما يخص تأويل بعض النصوص، وهذه الحالة تصدّر مفاهيم جاهزة للقبول إلى العالم

◆ باحث من مصر .

الغربي. وفي هذا المبحث محاولة لصياغة علاقة اللغة العربية بالاستشراق، بالتركيز على علاقة العربية بالإسلام والدراسات الإسلامية في الماضي والحاضر.

والمسألة من الأهمية بمكان بحيث يمكنها أن تضع أيدينا على ما قد يخفى على الكثيرين منا، بينما نتابع في الآونة الأخيرة ما دأب ويدأب عليه الكثيرون من كُتاب الغرب من مهاجمة الإسلام، سواء المستشرقون منهم أو من أقحم نفسه على هذا المجال، بغية النيل من دين وحضارة دارت عليهما الدوائر فصار التباس الفهم بشأنهما «دراسة» وسُمّى التشويه بكليهما «بحثاً». وإني إذ أقصر مبحثي هذا على علاقة اللغة العربية بدراسات الاستشراق والإسلام فإن غاية ما أرنو إليه إلى أهمية هذه اللغة ودورها في رد ما اشتبه على المستشرقين -عمداً كان أم جهلاً بدلالاتها- بل وعلى أهلها أنفسهم، بعدما جعلوا من فصيح لسانهم درساً عقيماً لأبنائهم أو كماً مهملاً لا يصلح اللجوء إليه إلا لضرورة.

واللغة دوماً وأبداً – إلى جانب كونها وسيلة اتصال بين البشر – كانت ولا زالت جسر التواصل الأول بين الحضارات عبر العصور. والمُطلع على قصة الحضارة البشرية يمكنه أن يميز بكل وضوح كيف أن لغة بعينها كان من شأنها أن تسود بوصفها lingua franca (لغة رسمية عامة) لشعوب وأجناس شتى، وأن تملك على الإنسان كل مناحي حياته اليومية. فقد لعبت يونانية القرون الهلينيستية مثلاً هذا الدور، فكانت لغة الحياة الخاصة والثقافة العامة، ولم يكن لمدع فكرٍ ومعرفةٍ بدٌ من أن يتقنها. ولغة العرب كان لها في هذا السياق الشأن العظيم، حيث شكلت الهوية الحضارية لمرحلةٍ هامة من تاريخ الإنسانية.

على مدى قرونٍ عدة درج الباحثون – تارة بغض الطرف وأخرى بتكرار قوالب بحثية – على إطلاق مصطلح «عصر الظلام» على فترة تربو على الألف عام هي تلك التي تفصل سقوط الإمبراطورية الرومانية عن فتح القسطنطينية عام 1453م، أو ما يعرف بالعصور الوسطى. بل صار الفرد في أيامنا هذا لا يحتاج في الغرب – أو حتى في بعض المجتمعات العربية – إلى قدر كبير من الثقافة كي يمنح توصيف «العصور الوسطى» لكل ما هو دال على التخلف والرجعية.

إن المصطلح وتبعاته التي صارت بدهية - بينما يمكن أن يسري على الجزء الأعظم من أوروبا، بما اعترى جلَّ شعوبها وحضارتها الغربية من انحطاط وخمول - فإنه قد ألغى وحيّد وأعاق لزمن طويل مجال بحث ذا شأن عظيم وختم على الدراسات العربية الإسلامية بخاتم النسيان وألقى بها إلى هامش الاهتمام. لعل بوسعنا أن ندَّعي أنه قد استقرت في الأوساط البحثية حالة عامة من الحكم المسبق فيما يخص الفترة برمتها. وعلى الرغم من كم البحوث التي عالجت هذه الفترة من الحضارة العربية الإسلامية حينما كان الإسلام ينبض في قلب أوروبا، فإن النتيجة كانت لتختلف على نحو كبير فيما يخص مسيرة الدراسات العربية الإسلامية، لو أن هذا الفرع من الدراسات حاز ما يليق به من الاهتمام[1].

وخلال الفترة ذاتها - بل ولقرون عدة قد تلت - كان للعرب والمسلمين شأوٌ عظيم في كتابة صفحتهم بحروف من نور في تاريخ الحضارة، حين جعلوا من حقبة حكمهم بوتقة انصهار ذابت واختلطت فيها قوميات وملل ولغات شتى، حملوا فيها راية القيادة في مضمار الحضارة البشرية، دونما إدراكٍ منهم بأنهم قد أعدوا ترياق النجاة للأوروبيين فيما هو آت من عصر نهضتهم. فالعرب في ظل الإسلام هم الذين حفظوا وترجموا وشرحوا وأضافوا الكثير إلى علوم تراث الإغريق القديم، ثم قدموه بكل ثراء الشرق وتجربته الحضارية إلى أوروبا الناهضة من سبات التخلف[2]. لقد كان من شأن جيران المشرق أن فتحوا أعين أوروبا على نور الحضارتين الإغريقية والشرقية، بعد قرون كانت ترى فيه هذا النور ظلاماً أولى بها أن تغض الطرف عنه بل وأن تقضي على كل من سلك إلى نافع العلوم طريقا. وعجب العجاب أن العرب وهم يفعلون ما فعلوا ما فرقوا بين الشرق والغرب، ذلك أنه منذ القرن السابع وحتى الثاني عشر للميلاد تقريباً ما كان هناك شرق ولا غرب[3]، بل ذاب المشرق والمغرب ذوبان الغيث في اليم، يم التسامح والإيثار والانشغال بتهذيب النفس الإنسانية دينها ودنياها.

بدأ الدور الفاعل للغة العربية في الدراسات الإنسانية خلال هذه الحقبة الزمنية، وهو ذاك الدور الذي سنحاول فيما يلي من مبحثنا أن نوضح كيف أنه قد همش

وقلص وجير عليه خارج العالم العربي وداخله. في «عصر الظلام» هذا يطالعنا ألباروس Alvarus أسقف قرطبة في القرن التاسع للميلاد بتذمره من أن نبهاء شباب عصره قد انصرفوا إلى تعلم اللغة العربية وآدابها، وبينما انصرفوا عن لغتهم اللاتينية الأم تجدهم يتحدثون العربية بفصاحة لسان بل ويقرضون شعرها بأفضل مما يقرضه العرب أنفسهم[4].

لقد بدأت الدراسات الشرقية الإسلامية بتعلم العربية ولغات شرقية أخرى لأغراض تبشيرية، بهدف تنصير المسلمين ذوي اللسان العربي، وتأليف أدبيات ناقدة للقرآن. وهذا التنافس مع الإسلام سيستمر - كما سنرى - متخذاً من معرفة العربية سلاحه الأول، حتى بعد سقوط غرناطة في يد الجيوش المسيحية عام 1492م.

في عام 1143م. أعد روبرت كينيت Robert Kennet بمساعدة آخرين ترجمة لاتينية للقرآن كيما يفندها نقداً رئيس دير كلوني Peter di Cluny) Pierre di Cluni أو Petrus (Venerabilis. ورغم أن هذه الترجمة كان من شأنها أن تصحح العديد من المفاهيم الخاطئة عن الإسلام ونبيه، فإن رئيس دير كلوني الذي انبهر بمضمون القرآن شن في رسالته الصغيرة التي ألفها في هذا الشأن هجوماً شرساً على القرآن وبذلت كل المحاولات كي لا تصل هذه الترجمة إلى أيدي الناس. وتجدر الاشارة هنا إلى أنه حين اكتملت ترجمة لاتينية أخرى للقرآن في عام 1509م. لم يسمح بنشرها لأنه لم تكن مشفوعةً بما كان يُعرف وقتها بالـ Refutatio (دحض وتفنيد)[5].

في أسبانيا - تحديداً في طليطلة Toledo كان الإيطالي جيراردو دى كريمونا Gerardo di Cremona (1114-1187) بارعاً في دراسة العربية. ولما التفت إلى النقص الكبير في المؤلفات العلمية في أوروبا اضطلع بمهمة جمع وترجمة مخطوطات كثيرة من العربية واليونانية عن علوم العرب والإغريق إلى اللاتينية. وفي طليطلة كذلك أمرالدومينيكاني رايموند مارتين Raymond Martin عام 1250م. بتأسيس مدرسة الدراسات الشرقية هناك، وبدأ تعليم اللغة العربية في برشلونة عام 1281م.

وفي فرنسا اقترح بيير دوبوا Pierre DuBois (1250-1312) تأسيس مستعمرات أوروبية في فلسطين لأغراض التبشير بين العرب. وأقبل البابا في القرن الرابع عشر على إنشاء نظام مدرسي في أوروبا لتوليف الشباب على نسك العيش في بلاد المشرق، وأكد على أهمية تعلم اللغات الشرقية إلى جانب اليونانية واللاتينية. وفي عام 1312م قرر مجمع فيينا إنشاء كراسى للغات اليونانية والعبرية والعربية والسريانية في البلاط البابوي وكذلك ضمن ما كان يسمى بـ«الدراسات العامة» أو "studia generalia" في باريس وأكسفورد وبولونيا وسالامانكا رغم أن تنفيذ القرار قد تأخر. أما في بريطانيا القرن الثالث عشر الميلادى فإن الفرنسيسكانى روجر بيكون Roger Bacon كان الأوحد الذي شجع تعلم اللغات الشرقية – واللغة العربية بالأخص – لأسباب غير تبشيرية. وأول مبرراته لتعلم اليونانية والعبرية والعربية يكمن في أنها «دراسات تبلغ الكمال في الحكمة» "stadium serpentinae absolutum"، إلى جانب أن معرفة هذه اللغات تعد ضرورية للحفاظ على العلاقات الدولية التجارية والقانونية، ثم يضيف هو الآخر في نهاية الأمر أهمية معرفة هذه اللغات لتنصير الكافرين على حد زعمه[6].

ولما كان الفشل مصير الحملات التبشيرية ومحاولات احتواء مسلمي أسبانيا سياسياً، فقد تلى ذلك مرحلة وسيطة من التنافس السياسي مع مسلمي أسبانيا خمدت فيها جذوة الاهتمام الرسمي باللغة العربية إلى حدٍ شهد فيه الكثيرون منهم موتاً لغوياً لعربيتهم الأم. وصار الاهتمام بالعربية أو الإسلام كفيلاً بوضع المرء موضع الشبهات أمام سلطة الكنيسة. وهو الأمر الذي أجبر عيسى دى جيبير Isa de Gebir مفتي سيجوفيا Segovia على اصدار ملخص صغير باللغة الإسبانية في الشريعة والسنة النبوية عام 1462م. بسبب جهل المسلمين بالعربية[7]. وكم هو جلل مصاب التراث العربي ومخطوطاته في هذه الحقبة، ولكي نؤصل في مبحثنا هذا لعلاقة – هي في الأغلب آثمة – بين العلم والسياسة فلعله من الواجب أن نشير إلى شهادة دارس الإنسانيات الصقلي مارينيو سيكولو Marineo Siculo الذي كان يعيش في أسبانيا وكتب في عام 1497م كيف أنه في سالامانكا كان تعليم اللغات

مقصوراً على اليونانية والعبرية، بينما أهملت العربية وغيرها من لغات الشرق، وصارت لا ترقى إلى حد الاهتمام بسبب كونها «لغات بربرية»[8] كذلك أمر الكاردينال ثيسنيروس Cisneros في عام 1492م بتنفيذ حكم الحرق في خمسة آلاف من الكتب العربية علناً في «ميدان باب الرملة» Plaza de la Bab al Rambla في غرناطة. لكن الاهتمام باللغة العربية ما لبث أن تقلد مكانته مرة أخرى في أسبانيا، ولذات الأسباب المتمثلة في استقطاب المسلمين للنصرانية.

أما في فرنسا القرن السادس عشر فقد ظهر مستعرب ومستشرق كبير هو غيوم بوستل Giullaume Postel الذي كان قد درس في باريس وتعلم العربية والعثمانية في بلاد المشرق. وبعد عودته إلى باريس صار أستاذاً لليونانية والعبرية والعربية في حديث العهد بالنشأة آنذاك College de France. كتب بوستل في انتشار الإسلام وأبدى إعجابه بالأدب العربى وفي عام 1539م خرج إلى النور مؤلفه الهام في «آجرومية اللغة العربية» "Grammatica Araba". تمكن بوستل من خلال إجادة اللغة العربية أن يطلع على المصادر العربية وأن يعبر عن إعجابه بابن سينا ليصرح بأنه «يقول في صفحة أو اثنتين أكثر مما يقوله جالينوس في خمس أو ست مجلدات». وبينما يبدي تقديره للعربية على أنها لغة عالمية فإنه يؤكد هو الآخر على أهمية معرفتها سبيلاً لإقناع وتنصير المسلمين[9].

وفي القرن السادس عشر كذلك كانت هولندا تستعد لتصبح أهم مراكز الدراسات العربية الإسلامية على يد نيكولاس كلينداروس Nicolas Clendarus أو Cleynaerts (1495-1542م). لقد حول اهتمامه من اللاهوت إلى تعلم اللغات، فاتجه نحو سالامنكا حيث حاول هرنان نونييز Hernan Nuñez العالم بالعربية أن يثنيه عن عزمه تعلم هذه اللغة «البربرية» وأن يكتفي باليونانية واللاتينية. لكنه صمم على طلبه فأرسل له نونييز ترجمة الأناجيل الأربعة بالعربية وموجزاً في آجروميتها، فبدأ دروسه الأولى التي أتمها في البرتغال. لكن حلمه الأسمى هو الآخر لم يتعد حدود الهوس الديني في عصره، ألا وهو إعداد ترجمة للقرآن باللاتينية لتيسير عمل اللاهوتيين في دحضه وتفنيده[10].

وبنهاية القرن الرابع عشر الميلادي ومطلع الخامس عشر انحسرت معرفة العربية - فيما عدا اللاهوتيين - على بعض الأطباء والفلاسفة الذين كانوا يتلمسون المصادر الأصيلة في علومهم، وكذلك على بعض التجار الإيطاليين بسبب رواج الحركة التجارية في شرق المتوسط. وفي مطلع عصر النهضة اكتسب الاهتمام بالعربية مسحةً أدبية من جانب دارسي الإنسانيات، بينما أتى الاهتمام بجمع وترجمة المخطوطات العربية في وقت لاحق.

ومن الأهمية بمكان في هذا المقام أن نشير إلى كلمات مؤسس الدراسات العربية الإسلامية في بريطانيا ويليام بدويل William Bedwell (1561-1632) عن أهمية اللغة العربية، ونصها: «ما من لغة أخرى إلى جانب اليونانية واللاتينية تحوي تعاليم أعمق وتراثاً موسوعياً»[11].

كما رأينا فإن معرفة اللغة العربية في أوروبا العصور الوسطى كانت تمثل نقطة انطلاق نحو التنافس العقائدى مع الإسلام. أي أن بداية الدراسات الشرقية كانت مبنية على صراع مع الإسلام[12]، وتنافس سياسي، ولايزال كلاهما يلقى دعماً من بعض المستشرقين إلى يومنا هذا.

أما اللغة العربية بفصحاها وعاميتها فدورها اليوم - بوصفها أساساً للدراسات الشرقية والإسلامية - يجري تقييمه على نحوٍ مختلف. في معظم الأحيان يتخذ الباحثون من ثقافة شعوب إسلامية وتقاليد عربية شرقية مرجعيتين أساسيتين للبحث في الإسلام ديناً ومنهاجاً، دونما التفات منهم إلى فرضية مؤداها الانحراف عن معنى ومدلول مصادر التشريع فيه أو الخوض في تفسيرها بين إفراط وتفريط. وهكذا يتخذ البعض من هذين المعيارين زاداً للولوج إلى عالم الإسلام وأفكاره، متبنياً مفاهيم ثقافية "cultural concepts" كيما توصله إلى تأويل مفاهيم دينية.

والأمر هنا يحتاج إلى تمييز بين مصطلحي «الإسلام» و«الإسلاميزم» (Islamism)، حيث صار الأخير مرادفاً اليوم في أدبيات الغرب - إعلامياً وأحياناً على المستوى الأكاديمي - لما هو معروف بالفوندامنتاليزم Fundamentalism. إضافة إلى ذلك فإن

للإعلام دوراً بالغ الأهمية لا يمكن إغفاله في تكوين مرجعية جديدة عن الإسلام في الغرب، حيث اصبحت وسائله تتنافس مع الدراسة الأكاديمية. وإلى وسائل الاعلام هذه يعزي شق كبير من المفاهيم المغلوطة والأحكام الخاطئة على الإسلام.

وعلاقة الإسلام بالعربية لا تنحصر فقط في إطار نصوص ومصادر كلاسيكية لديانة ما، فعبر مسيرة الإسلام التاريخية ارتكز التباين بين سنته وشيعته بالأساس على محاولات تفسيرية واجتهادات فقهية في القرآن والسنة للُّغة فيها كلمة الفصل. ومن جهة أخرى فإن المذاهب السنية الأربعة الرئيسية تستند إلى تفاسير متباينة لنصوص الإسلام الرئيسة. ومن الأهمية بمكان هنا أن نقف عند اللفظة العربية «فقه» – التي تستعصي ترجمتها إلى اللغات الأجنبية على الكثيرين – وكيف أن دلالتها تشير إلى استيعابٍ وحفظٍ وفهمٍ وتفسيرٍ صحيح لمصادر التشريع الإسلامي، وهي كلها ملكات تقف اللغة منها موقف الروح من الجسد. فالفقيه إذاً هو العالم بفصيح اللسان العربي لينطلق منه إلى المعرفة بصحيح تفاسير أقوال الدين وله ما له من صواب وعليه ما عليه من خطأ. لكن هذه المحاولة الفردية – حين نعني بها «الاجتهاد» – تصنف أخيرة بعد ثلاث مصادر ترتكن إلى النص بوحيه وموروثه، القرآن والسنة والاجماع، وهي أساس الاجتهاد، فلا اجتهاد في وجود نص صريح. والعربية الفصحى ودرجة معرفتها – بوصفها لغة القرآن الكريم وسنة النبي العظيم ومصادر التشريع والتاريخ الإسلاميين – تشغل الموقع الرئيس بوصفها أداةً ومقياساً في ذات الوقت عبر هذه العملية المركبة. وسلاح الفقيه الأول في كل هذه المسألة هي فقهه باللغة العربية. ومن هنا كان الاجتهاد يمثل من ناحية عنصر التجديد والحيوية في مسألة صلاحية التشريع الإسلامي لكل زمان ومكان على يد العلماء، ومن ناحية أخرى قد يشتغل به من هم ليسوا بأهله من جماعات وفرق داخل العالم الإسلامي للتأصيل لمذهب في الدين أو حكم فيه ينطلقون منه لتبرير قول أو فعل بعينه.

إن تبني القيمة الدلالية الدينية للفظ – والتي تنمو من خلال عملية إحالة المعنى الديني على المعنى اللغوي – دونما الأخذ بعين الاعتبار القيمة الدلالية اللغوية لهو أمر يقود في غالب الأحوال كثرةً من المستشرقين بل وبعض أصحاب

اللسان العربي اليوم إلى أحكام دونها الصواب. أعني أن ما تفصح عنه أي لغة في مسيرة تتابعها التاريخي diachrony في مجال علم دلالة الألفاظ semasiology (من تحسين أو انكماش أو اتساع أو لبس للمعنى)[13] ينطبق كذلك على الألفاظ الدينية خلال عملية تطور الاستخدام الشعبي لها. وأشهر ما بين أيدينا من دليل هو لفظ «الجهاد» الذي وصل الأمر بالعديد من الغربيين اليوم أن يصبح مفهوم الجهاد لديهم – على أنه «حرب مقدسة» holy war – مطابقاً في أذهانهم لاختزال الإسلام على أنه «مشروع سياسي سلاحه الحرب». فحين تشرح لغربي – من عوام الناس كان أم من مثقفيهم والذي ما أن رنّت اللفظة العربية «جهاد» في أذنيه إلا واستدعى ذهنه مرادفها الدلالي عنده وهو «الحرب المقدسة» – كيف أن هذا اسم علم لكثير من المسلمين، بل وهناك قلة من المسيحيين العرب تحمل الاسم ذاته، لبدا العجب على وجهه من أن أحداً قد يسمي ولده «حرباً مقدسة»، ثم رحت تبين له ما هي مادة «جهد» في لساننا العربي وما دلالته في اللغة وكيف وردت في كتاب الله –تعالى– وأحاديث رسوله ﷺ لزاد عجبه. ثم لعلك لا تنتظر طويلاً حتى تسمع مقولته «نحن حقاً لا نعرف عن الإسلام إلا النزر اليسير». وفي هذا المقام فإن اللغة فقط هي صاحبة الكلمة الأولى، ثم تتلاشى السمة الحربية القتالية العدائية عن وجه الجهاد في الدين بعدها، فلا يمكن لأحد أن ينكر أن اللغة كانت أولاً ثم كانت بعدها نصوص الرسالات، وما كان الناس ليفقهوا شرع الله بلا لغة يتلقّونه فيها.

ودلالة القتال في لفظة الجهاد تشكل جزءًا من معناه اللغوي – الديني. فالجهاد الأكبر هو جهاد النفس، وفي حديث النبي ﷺ أن «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» (فهرس أبى داود – حديث 4344). والجهاد خلق أساسي في الإسلام، يسمو بالروح الإنسانية فوق ذاتها وينصرها على النفس البشرية فيطهرها مما يتنازعها من شهوات ومفاسد، فتخلص النفس إلى حالة من الايجابية الفعالة في كل أمور الدنيا والدين، ثم يأتي الجهاد الخارجي الذي يحث المسلم على الذود عن دينه وأرضه وعرضه وماله[14].

مثال آخر نجده في لفظة «كافر» والتي تدل في المعنى الديني عامه وخاصه على ما يعرفه كل مسلم. أما الدلالة اللغوية والتي حُمِّل عليها المعنى الديني فقد لا يلتفت الكثير من المسلمين - ناهيك عمن سواهم - إليها. فاللفظة اسم فاعل من «كفر»، والكافر في اللغة أيضاً هو «الفلاح الزارع»، بل إن كثيراً من قرانا ومحافظات بأكملها والتي يعتمد التركيب الاجتماعى والمهنى فيها على الفلاحة - تسمى بالكَفر (كفر الشيخ في مصر). والقرآن الكريم يشير إلى المزارعين بلفظة «الكفار» (الأعراف - الآية 20). والخلاصة أن مادة «كفر» هي مرادف في اللغة لمادة «غطى» أي ستر وحجب الشيء فصار لا يراه (في الانجليزية cover وفي اللاتينية ومعظم اللغات الرومانسية المشتقة منها الجذع - copr)، والفلاح كافر لأنه يدس البذور في الأرض و«يغطيها» بالتراب. فالكافر إذاً هو كل من حجب وستر وغطى معلوماً بالحس أو العقل ومن هنا جاءت الدلالة الدينية، وكل مسلمٍ يتوب إلى بارئه فيرفع يديه إلى السماء داعياً إياه ﷻ أن «يُكَفِّر» عنه سيئاته. والكفر من أخطر أمور العقيدة الإسلامية من حيث إمكانية إلقاء حكمه على مسلم. والقصد أنه لا إطلاق للدلالة في لفظٍ إلا بالعودة إلى أصله في اللغة، فما بالنا بمن ليس من أهل هذه اللغة! لقد صارت اللفظتان اللتان عرجنا على التمثيل بهما لدى المنشغلين بأمر الإسلام في الغرب من غير المتخصصين - وهم كثر وتعج بأقوالهم صفحات الجرائد والمجلات وشاشات التلفاز بل وأرفف المكتبات الجامعية - توصيفاً لواقع علاقة الإسلام بغير أهله، لأنهم «كفار» وجب القضاء عليهم عبر «الجهاد» أو «الحرب المقدسة».

لقد أبان تاريخ تطور اللغة العربية الفصحى، شأنها في ذلك شان لغات أخرى عديدة - عن مستويات متباينة من الاستخدام، إلى الحد الذي يمكننا معه توصيف العربية الفصحى الحالية بأنها بمثابة continuum للفصحى الكلاسيكية. وهذا ما قد ينتهي إليه كل عربي ذو معرفة بلسانه حين يقرأ القرآن الكريم، أو يطالع نصاً مما أنتجت قريحة العرب المسلمين الأوائل في التاريخ أو الفلسفة أو الاجتماع أو الطب أو الفلك إلى غير ذلك من علوم برعوا فيه، حيث يستشعر على الفور بأنه أمام مستوى آخر من اللغة نفسها التي يعرفها، لكنه قد تستعصى عليه بعض مفرداتها

وتراكيبها، ولعله يوقن هذا التباين إذا ما طالع بعد ذلك مباشرة نصاً مماثلاً من نصوص الفصحى المعاصرة. وهذا الأمر لا يُلتفت إليه في مناهجنا التعليمية في عديد من البلدان العربية، حيث تنتقى نصوص لا ربط بينها على أساس اللغة وتراكيبها ومفرداتها، ودونما وعي بأثر ذلك على نفس المتلقي من ترغيب في لغته الأم أو تنفير منها.

وعلى الجانب الآخر فإن للغة العربية اليوم همها الداخلي، فظاهرة الازدواج اللغوي diglossia فيها أدت إلى فجوات بين مستويات مختلفة من اللغة، فصحى القرآن الكريم وفصحانا الآنية - ببناها الدلالية المتباينة - والعامية بتركيباتها الشعبية التي لا قواعد ولا قوانين لها في عالمنا العربي. ناهينا عن أثر عهود الاستعمار في استبدال الألفاظ العربية بمثيلاتها في لغة المستعمر، والحالة اللغوية في مغربنا العربي مثال على ذلك، حيث تفصح ظاهرة الازدواج اللغوي عن نفسها بوضوح[15]. ولما كانت الأمة الإسلامية اليوم تشكل فسيفساء لغوية وثقافية وحضارية عظيمة الأبعاد من شعوب مختلفة الأعراق، فلنا أن نُقيم أثر الجهل بالعربية على المسلم غير العربي - إن كان هذا حال الناطقين بها - حين يفقد ميزة الاتصال بالنص في لغته الأصلية. وهذا التعدد الثقافي الإسلامي هو ما يفرض على باحثي الغرب أن يتحروا الدقة حين يقاربون موضوعات تمس «الإسلام» من منطلق البحث في «مجتمع إسلامي» بعينه، دونما الالتفات إلى أن هذا يمثل خطأً بحثياً لا يغتفر يتمثل في إحالة الخاص على العام.

كل هذا ألقى بتبعاته المتفاوتة الخطورة على فهم نصوص المصادر بل والنص القرآني نفسه من قبل شريحة ليست بالقليلة في مجتمعات العرب المعاصرين، فصاروا ينسبون إلى الدين ما ليس فيه بل ويجرؤ بعضهم على تحريف تأويل آيات الله البينات بما يشبع هواه. زد على ذلك أن النتاج الفكري العربي فيما يخص الإسلام - وهو غزير بقديمه وحديثه - بقي أغلبه لقرون عدة ولم يزل حبيس وطنه. فلو قارن المرء عدد المفكرين الإسلاميين الذين انشغلوا - على سبيل المثال - بقضية الإسلام والآخر وحجم نتاجهم في هذه المسألة بما وصل لأيدي القارئ أو الباحث

أو المستشرق الغربي منها لفتح لنفسه باباً لفهم الكثير مما نتهم به الغرب من الخلط والظلم لدين الإسلام. فكتابات المستشرقين المعروفين بالغلو والتطرف ضد الإسلام وأهله قد تصير في العديد من دول الغرب المرجع بل والمصدر لمستشرقين آخرين. وعلى هذا تسير الدراسات الإسلامية في الكثير من الأحيان هناك بنظام بحثي يستقي مما تم نقله عن باحثين غربيين آخرين صاروا يتسلطون به على الأوساط الأكاديمية، فصارت دراساتهم مصادر لا مراجع وسادت آرائهم بوصفها قوالب بحثية راسخة، وهو أمر قد أجرؤ على تسميته بمصطلح recycling.

وكيف لا والمسلمون قد أهملوا دور الترجمة في تاريخ الحضارة ودورها الفاعل في التواصل بين الثقافات، بل وفي بعث الأمم من غياهب التخلف. يجهلون هذا الدور ولغتهم العربية ذاتها كانت معيناً لا ينضب في حركة الترجمة عنها إلى اللاتينية، وهي الحركة التي ربما لم يعرف لها التاريخ مثيلاً واستمرت على مدار قرنين من الزمان (743-974م) وبرعاية رسمية من خلفاء وأمراء بني العباس. وعن طريق هذه الترجمات عرفت أوروبا الناهضة تراث الاغريق وعماليق فكرهم، فصار بن رشد على سبيل المثال أفضل شارح ومفصل لفكر أرسطو، وفتحت لها أبواب العلوم التجريبية التي بنت عليها نهضتا الحديثة. هذه الحركة مثلت الإرهاصة الأولى للنهضة الأوروبية وما تلاها من نهضة ما نصطلح عليه اليوم بكلمة «الغرب». فهل آن للعرب أن يفطنوا إلى أمر الترجمة فيترجموا من بنات أفكارهم إلى لغات الغرب ما يدفع عن دينهم وحضارتهم أقلام الباطل في الغرب، وأن ينقلوا إلى لغتهم ما ينهض بهم ويعيدهم إلى ما صح لهم من مكانة؟

وأزمة اللغة العربية بعيداً عن أهلها – بين الباحثين والكثيرين من دارسي الدين الإسلامي من الغربيين – أشد وطأة لأسباب بدهية. فدرجة المعرفة بها هي معيار هام لموضوعية الباحث، ونحن هنا لا نقصر الموضوعية على نص القرآن الكريم وما صح من حديث النبي صلاة الله وسلامه عليه، بل إنها تشمل كماً هائلاً من النتاج الفكري العربي الإسلامي السلاح الأول للباحث فيه هو اللغة. وإذا كان العلامة إدوارد سعيد يشترط فيمن يهم بدراسة الإسلام وعالمه شرطين، أولهما ألا يكون

مدخله لذلك أحكام مسبقة، وثانيهما أن يكون له علم بالمجتمعات الإسلامية[16]، فإننا نضيف أن كلا الشرطين يستوجب معرفة العربية لأنها أداة الباحث لتحقيق هذين الشرطين. فأي مستويات اللغة يتعلم الغربي قبل أن يهم بالانشغال بالدراسات الشرقية والإسلامية؟ والتفاوت في إجابة هذا السؤال يقابله تفاوت مماثل في مستوى موضوعية الباحث الغربي واعتماده على المصادر العربية ذاتها. والواقع أن حال اللغة العربية في العديد من دول الغرب هو حال بائس، فرغم عدد متحدثيها ودورها الحضاري والثقافي إلا أنها لا تزال مهمشة أو غير موجودة من الأساس في الساحة الأكاديمية في بعض هذه الدول. وهذا الأمر جد خطير وله أثره الهام في فهم توجهات العديدين من باحثي ودارسي الإسلام في الغرب. وعلى ذلك فإن معرفة اللغة العربية وتدريس نصوص المصادر الإسلامية بها لكل غربي يهم بالاشتغال بفرع الدراسات الإسلامية هو أمر حاسم فيما هو آت من معالجاته البحثية، لأن ذلك يعني اتصالاً مباشراً بالنص وجواز دخول إلى كم هائل من المصادر التي أهملها الكثيرون دون مبرر علمي أو عن عمد مسبق. وكما التفت عميد الأدب العربي طه حسين إلى أهمية تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية في الجامعات المصرية بوصفه مدخلاً لفهم الحضارتين الأوروبية والغربية[17]، فمن الحري بنا أن ننتبه اليوم إلى أهمية دعم أقسام اللغة والدراسات العربية في دول الغرب لفهم ديننا وحضارتنا على أسس علمية صحيحة.

إن دراسات الاستشراق في عصرنا الحالي مدعوة –في إطار من الحيادية العلمية– إلى أن تنير الدرب الذي يقود إلى حالة من التعايش بين الشرق والغرب، وأن تعيد النظر في مصطلح «الإسلاموفوبيا»، وقد صار يجذب إليه الكثيرين من الهواة غير المتخصصين الذين صارت مؤلفاتهم تزين أرفف المكتبات الجامعية في الغرب بكتب حشوها بمغالطات تلقى الرواج لدى جمهور من القراء اجتمعت على مداركه وسائل الإعلام وكتب هؤلاء. وهذا الأمر لابد أن يتم بمعزل عن الصراعات السياسية والخلافات الدينية، فعلم يرتكن إلى مركزية قومية وبحث ترعاه سياسة وتحيزات لا ينتج عنهما إلا «صراع حضارات»، و«خطر أخضر» كان في الأمس القريب «خطراً أحمر»[18].

ولو أن ثمة نتيجةً نخلص إليها بعد هذا العرض الموجز للعلاقة بين اللغة العربية ودراسات الاستشراق الإسلامية فلعلنا نقصرها على منهجية البحث. إن من شأن هذه العلاقة أن تجعلنا نتحلى بحذر أكثر حين نتعرض بالنقد لنظرية صراع الحضارات. فالمسألة تتعلق بالأحرى بأزمة في الاستشراق تتمثل في خلاف بين «مستشرقين» و«شرقيين» وبين «مستعربين» و«عرب». وهذا الخلاف ينجلي أمره في مقارنة بين أدوات تأويلية يعتريها الشك في جانب بعض المشتغلين بدراسات الإستشراق في الغرب وبين أهلية أصحاب اللسان العربي من فقهاء وعلماء وباحثين للتصدى لنصوص الدين بالشرح والتفسير. وهكذا ننقاد إلى ما ظاهره الصراع، بينما هو في باطنه خلاف في الأحقية، بين مفهومين أحدهما غربي والآخر شرقي، بين «قراءة» مسلمة وأخرى غير مسلمة، حتى نصل إلى فجوة فكرية يحلو للبعض أن يحيلها صراعا[19].

والصراع قد ينتهي إلى حالة من الاقتناع بالآخر لو أننا وعيناه في الواقع صراعاً منهجياً. فالإستشراق الغربي حين ينطلق إلى عمله من منطلق بحثي ومنهجي قويم ويبني مدرسة علمية رصينة على أنقاض عقود من المعرفة الاستعمارية مستفيداً من إنجازات العديدين من المنصفين من بنيه، وقتها سيقدم لعالم الإسلام أكثر مما قد يقدم لنفسه. وهكذا فقط ينزوي إلى هامش اللا علم - إن لم ينقشع تماماً - ذلك المفهوم السائد عن «صراع الحضارات» في الغرب، وقد تزول معه تلك الفكرة التي باتت تؤصل لنفسها في الشرق عن «حضارة الصراع».

* * *

1 - انظر - اليساندرو بوزاني (1985)، «الصورة الأوروبية عن الحضارة العربية والاستجابة لهذه الصورة. عرض تاريخي وتفسير»، الحوار العربي الأوروبي، العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، وقائع ندوة همبورغ 11-16 أبريل / نيسان 1983م ، الدار التونسية للنشر، ص64.

2 - انظر: Gutas D., Greek Thought, Arabic Culture, Routledge, London, 1998

يقدم هذا العمل وصفاً مفصلاً لحركة الترجمة العربية الشهيرة للتراث الإغريقي القديم على مدار قرنين من الزمان إبان خلافة العباسيين ولأبعادها الاجتماعية.

3 - انظر: Mavrogordato J., Digenes Akrites, Oxford, 1956, pp. lxxv-lxxvi

4 - Indiculus Luminosus, in Migne J.P., Patrologia Latina, cxxxi, 555-556.

وانظر كذلك:

Dannenfeldt, K.H., "The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic", Studies in the Renaissance 2, (1955), 96-117.

5 - انظر:

Schmidt N., (1923), "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922", Journal of the American Oriental Society, Vol 43, P. 3-4.

وكذلك: بوزانى، العمل السابق، ص74.

6 - Dannenfeldt, K.H. المرجع السابق، ص96 وما بعدها .

7 - نعني عمله:

"Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Cunna". Dannefeldt, العمل السابق, P. 104-105.

8 - يرد هذا في عمله De Hispaniae Laudibus (1497) المقتبس عند:

Bataillon M., "L'arabe á Salamanque au temps de la Renaissance", Hesperis, xxi (1935), 1-17.

9 - Dannenfeldt، العمل السابق، ص111.

10- Dannenfeldt، العمل السابق، ص114.

11- نفسه، ص117.

12- انظر:

Southern R., (1962), Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Mass., Harvard University Press. كذلك Hourani A., (1974), Western Attitudes Towards Islam, Southampton University Press.

حيث يقدم هذان العملان تحليلاً لصورة الاسلام في الغرب إبان العصور الوسطى. وقد ترجم العمل الأول إلى العربية وقدم له الدكتور رضوان السيد، بعنوان: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى (بيروت ١٩٨٣، ٢٠٠٧)

13- للمزيد عن تغير الدلالة عبر تاريخ تطور اللغة انظر:

- Antilla R., (1989), Historical and Comparative Linguistics, John Benjamin Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, (2nd rev. ed.); Hock H. - Joseph B., (1996), Language History, Language Change and Language Relationship, an Introduction to Historical and Comparative Linguistics, Mouton de Gruyter, Berlin - New York;

14- للمزيد انظر: Rahme، العمل السابق، ص483-485، حيث يمد القارئ بتحليلٍ للفظة «جهاد».

15- انظر:

Micaud Ch., (1994), “Bilingualism in North Africa, Cultural and Sociopolitical Implications”, The Western Political Quarterly, 27 n. 1 .P 92-103.

16- وتجدر الاشارة هنا إلى ملاحطته الهامة بأن الغرب قد استقى معرفته بالإسلام وعالمه في إطار عهود إستعماره لهذا العالم.

17- انظر بالتفصيل كتابه: مستقبل الثقافة في مصر – سلسلة المواجهة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – 1993م.

18- انظر:

Pipes D., (1990), “The Muslims are Coming! The Muslims are Coming!”, National Review, P. 28-31; Sciolino E., (1996), “Seeing Green: The Red Menance is Gone. But Here’s Islam,” The New York Times, Sunday, January 21, P. 1,6;

وقارن.Rahme J، العمل السابق، ص473-474:

19- قارن:

Savage-Smith E., (1988), “Gleanings from an Arabist’s Workshop: Current Trends in the Study of Medieval Islamic Science and Medicine”, Isis 79, n. 2, P 247.





مسقط:
حاضرة الساحل والمحيط

جون ويلكنسون ◆

منذ نهاية القرن الثامن عشر صارت مسقط عاصمة لسلطنة مسقط وعُمان، ومنذ عام 1970م، عاصمةُ سلطنة عُمان، كما صارت تُعرف. وتذكرها المصادر أحياناً باسم مُسقط أو مَسْكَدْ؛ لكنّ الاسم «مَسْقَط» يتكرر بهذا اللفظ في أكثر الأحيان.

تقع مسقط على متن خليج يتسع في جذره لحوالي ثلاثة أرباع الميل، ويضيق لحوالي نصف الميل عند مدخله من جهة البحر. وينغرس الجزء الأعلى من ذلك المنبسط في الهضاب والجبال التي تنحدر في اتجاه البحر. وقد يسوِّغ هذا الموقع اعتبار المكان بمثابة «مرفأ سري»، لكنْ لا شيءَ غير ذلك يمكن التفكيرُ فيه ليكون سبباً لنشوء المدينة، التي أطلق عليها بطليموس اسم الثغر الساحر القائم في جنوب شرق عُمان. أما ذراعا الخليج فيُسمَّى أحدهُما من ناحية الغرب رأس كلبوه ويرتفع لحوالي 435 قَدَماً، ليتضاءل ارتفاعُهُ لحوالي 150 قدماً في ناحية ميراني. أمّا في الشرق منه فتقوم جزيرة مسقط الممتدة لحوالي 1300م، والتي ترتفع أعلى تلالها لحوالي 350 قدماً، وتميل إلى ناحية الميناء الذي نُقشَ عليه أسماء سفنٍ تزور الخليج. وتظهرُ بين الجزيرة والرأس الصخري لجبل سُعالي الذي يحدُّ المدينةَ من هذا الجانب – جزيرةٌ صغيرةٌ ترتفع مائة قدم، ويقوم عليها الحصن البرتغالي الثاني الجلالي. وتقوم بين

◆ باحث بريطاني متخصص في الدراسات العُمانية من جامعة أكسفورد .

الجزيرتين قناةٌ تُسمَّى الدُويرة تمضي قليلاً باتجاه الأعماق، وقد اشتهر عنها أنّ تاجراً نرويجياً جرى قصفُهُ فيها من جانب غواصةٍ ألمانية في الحرب العالمية الثانية. أما الخليج الصغير فينقسم إلى قسمين، الغربي المُسميَّ المَكَلاَّ، وقد كان البرتغاليون يسمونه «الخليج الصيني» ربما لأنّه كان يُستخدم مرفأً في التجارة مع الصين. وقد صار في نهاية القرن التاسع عشر محطةً لفحم الوقود. وقد حاز رأس ميراني شُهرةً واسعة بسبب موقعه المنفصل عن ميناء مسقط، وهو يملك واجهةً على البحر تمتد لحوالي 750 متراً.

أما المدينةُ نفسُها فتتربع على الأجزاء المنبسطة في الوادي الكبير، تاركةً خلفَها سلاسل سمائل الجبلية الصخرية. وعلى مسافة نصف الميل إلى الأعلى من مقدمة الميراني، وتحت حراسة حصن راوية - يقع خزانُ المياه الرئيسي الذي يُمدُّ المدينة من طويان، وتأتي التسمية من ينابيع الزِجار التي تسقي أيضاً حدائق صغيرة خضراء. ومنذ القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر كانت هناك قناة مياهٍ صخرية تجلب الماء إلى الميناء لتزويد السفن به. ومن طويان يتفرع سبيل قديم إلى مطرح، في حين كان صعباً المرور إلى سَيح الحرمل خلف جبل مسقط من طريق السير مع الوادي إلى نهاياته. وحتى الأزمنة الحديثة كانت هناك صعوباتٌ كبرى في الدخول إلى مسقط من هذا الجانب، بحيث ظلت أكثر المواصلات بَحَرِيَّةً.

أما من ناحية البر غرباً وجنوباً بين التلال، فقد كانت المدينة محميةً بسور يمتد لحوالي 900 متراً تتخلله سلسلةٌ من الأبراج، وثلاثة أبواب (وربما كانت أربعةً في بعض الفترات): الباب الكبير (الذي أُعيد ترسيمه عام 1354/1935هـ-1936م) في الوسط، والباب الصغير أو «ولجات» في الجنوب والذي يوصل إلى سِداب، ثم باب المثاعيب المشرف على الوادي تحت ميراني.

تمضي المدينة إلى عمقٍ أقصى يبلغُ حوالي الأربعمائة متر، لكنّ عمقها العادي يبلغ الثلاثمائة، وتبلغ مساحتُها حوالي 18 هتكاراً. وما تطورت المدينة كثيراً خارج السور لعدم ملاءمة المكان، لكنْ أيضاً بسبب الحرص على إبقاء ظاهر البلدة حُرّاً أو خالياً من السكان لأسبابٍ أمنية. والتطور الوحيد الذي عرفته المدينة خارج السور

كان من جهة كلبوه باتجاه مطرح وسِداب، وهي قريةٌ تحتوي على 250 مسكناً على صخور الخليج الصغير إلى جنوب شرق المدينة، وتنفصلُ عنها بعقبةٍ صغيرةٍ أيضاً. وفي هذه الناحية أيضاً تقع محطة الحجر الصحي (الكرنتينا) عند حرامل، كما تقع مقبرة الأوروبيين. ولا شيء وراء ذلك إلاّ مستقرّ ضئيل الحجم يُسمَّى «يتِــي» عند فم وادي الميح.

بيد أنّ مسقط تشكّل من ناحيةٍ أخرى جزءاً من المستقر الحَضَري الكبير المتصل بتطورات العمران. فهناك سهل الباطنة الساحلي المعمور، والذي يصلُ عمرانُهُ إلى ناحية السيب (دَمَا القديمة). ثم يخترق طريقه الرئيسي الجبال عبر الجهة السفلى من وادي سمائل، مع اتصالٍ يبلُغُ مرتفعات الحَجَر الشرقي والحجر الغربي، ومستقرات الجَوف (عاصمته نِزوى)، والشرقية، ليمتدَّ ذلك عبر السهل الساحلي البالغ 175 ميلاًإلى قلب عُمان الوسطى. أما الجهة السفلى من الباطنة فلها أهميةٌ استراتيجيةٌ لأنها وسيلة الاتصال بين الساحل والداخل؛ كما أنها تتمتع بموقعٍ مركزيٍ على الواجهة البحرية للبلاد. وفيما وراء السيب يضيق السهل الساحلي حتى ينقطع عند القُرم. وفي هذا الجانب هناك مستقرٌ حضريٌّ مهمٌّ هو بَوشر، وهو مجموعةٌ من القرى الصغيرة تقع تحت الجبل الرئيسي مبتعدةً حوالي ثلاثة أميال عن الساحل، ومأخذُ المياه إليها الينابيع الحارّة والأفلاج. ويتمتع القُرْمُ نفسهُ ببعض الأهمية. فاسمُهُ مشتقٌّ الجرف الصخري (ابن سينا، المصدر السابق) ومستنقعاته على فم وادي عدي، حيث يقع رأس الحمراء فوقه، ويتضمن أقدمُ ما عُرف من مجمعات سكانية قديمةٍ مكتشفةٍ عُمان حتى اليوم، إذ تعود إلى الألف السادس قبل الميلاد، والتي تشكّل جزءًا من ثقافة (الإختيوفاغي) البحرية، الممتدة حول سواحل بحر العرب[1]. ويمتد القُرم انطلاقاً من الساحل في اتجاه المناطق الجبلية العليا؛ حيث تنتشرُ فيه المستقرات الحَضَرية وخطوط الحركة والتواصلُ، إلى السَّيَحْ، على شكل عُرُوقٍ وسلاسل عَظْمية. والطريق الرئيسية فيه تتبع أسفل وادي عدي حتى قرية الوطيّة الصغيرة، حيث ينفتح سبيلٌ إلى سَيح المالح – وما كانت للسَّيْحِ هذا أهميةٌ من الناحية التاريخية إلاّ أنه ميناءٌ لتزويد السفن بخشب الوقود من

أشجار السمر (أكاسيا)؛ لكنه الآن حوضٌ نفطيٌّ ضمن ميناء الفحل. واسم الفحل هنا مأخوذٌ بدوره من اسم جزيرة فحل، الواقعة في مقابله، والتي تُشبهُ طائراً – وكان البرتغاليون يسمَونها ديلاّفيتوريا (جزيرة النصر) تيمُّناً بانتصارهم على الأسطول التركي (قارن بما بعد). ويضيقُ الوادي بعد ذلك ليوصَل إلى ناحية رُوي. وهنا تغادر الطريق إلى مسقط وادي عدي، والذي ينكسر عند نقطةٍ معينةٍ اتجاه الشاطئ بما يشبه أن يكون فُرجةً حادّة. وفي الجهة العليا من الممّر يصبح جزءًا من سَيح حطّاط، وهي مُنبسَطٌ سهلي، يُفضي إلى وديانٍ أُخرى مثل وادي الميح. ومن طريق المنبسَطات تلك يمكن الوصول بسهولةٍ إلى منطقة «القُريَّات»، أكثر المناطق سكَاناً في تلك الناحية، على بُعد 30 ميلاً من مسقط.

أما «رُوي» فهي ناحيةٌ مَرْويةٌ جيداً من الآبار التي تغوص عميقاً حتى حوالي الخمسين قَدَماً، وهي سوق فواكه وخُضار لكلٍ من «مطرح» ومسقط. ثم إنها تشكّل شبكة مواصلات وطُرق، حيث كان يجري تقاضي المكوس والضرائب على السِّلَع الداخلة إلى مسقط. وكان ما تزال مسوَّرةً في القرن التاسع عشر. وانطلاقاً من رُوي يتبع الطريق الجهة اليمنى من وادي عدي بثبات حتى وادي الفَلَج. وتتلو ذلك نصف دائرةٍ من السهول تفصل مسطَّح مسقط – مطرح عن الجبال الرئيسية التي تمتدُّ من سَيح الحرمل وراء مسقط إلى البحر عند دارسَيت. ومن بيت الفَلَج – وهو مستقرٌّ محَّصن في الأصل لأنه كان مقراً للبوسعيديين الأوائل – تمضي الطريق مارّةً بمنخفَض الخراشف لتدخل بعد ذلك إلى منطقة الجبال الصخرية الرئيسية التي توجدُ فيها «مَطرح» ومسقط. وتأتي مطرح أولاً، ولموقعها فضائل عديدة حتى تُجاه مسقط. ففي تلك الناحية مواطنُ أوسع للتحضّر والاستقرار، كما أنّ الإمداد بالمياه أسهَل، وخليجها أوسع، وهو محميٌّ جيداً من الرياح الشمالية. وفي جانبه الشرقي عند دكّـة ممرٌّ صخريٌّ ممهَّدٌ هو الطريق البرية إلى مسقط. وعلى الطريق بين المركزين: مطرح ومسقط، وعلى خليجين صغيرين يقومُ مستقرّا «ريام وكلبوه». وبعد مسقط لا نجد طريقاً بريةً على طول الشاطئ، ولا مضائق ممرات في الجبال تؤدي إلى داخل البلاد. ولذلك فقد كانت كل الطرق إلى قلهات وصور؛ وبخاصةٍ طرق التجارة، عبر البحر عادةً.

إنّ هذا التصور العامّ للمواقع والسُبُل يعينُنا أيضاً على وضع بعض أبعاد وجود مسقط ووظائفها في موضعها الصحيح. وفوق ذلك؛ فإنّها استمدت مزيداً من الأهمية من موقعها الطبيعي الحصين، ثم من التحصينات التي بدأت أيام البرتغاليين بناحية «السيب». وقد ظلّت – بسبب موقعها الآمن، وصعوبة الدخول إليها – بدون تحصيناتٍ بعد مرور مائة عامٍ على تحولها إلى ميناءٍ مهم. وفي مقابل ذلك فقد عانت من وجود قصورٍ كثيرة. لقد كان طقسها مزعجاً بسبب الرطوبة والحرارة المرتفعة على طوال الشاطئ، والجبال الصخرية المحيطة والمشرفة، والروائح المنبعثة من الميناء الذي تكثر فيه الحركة، ويشهدُ استقراراً سكانياً من نوعٍ ما.

وباستثناء البساتين الصغيرة في الوادي الكبير، فإنّ محيط المدينة غير منتجٍ أبداً، ولا حطب ولا مراعي حقيقية، بحيث إنّ الطعام وخشب الوقود ينبغي استيرادُهُما من خارجها. بل إنّ ميناءها نفسه يفتقر إلى بعض الميزات التي وُهِبت لميناء مطرح. إنه مفتوحٌ للرياح الشمالية، ثم إنّ رمال القاع لا تتيحُ مجالاً يُعتمدُ عليه لرسوّ السفن؛ بالإضافة إلى أنّ عصف الرياح الشمالية الغربية يُرغم على التماس ملجأٍ خارجه، في ثنايا الجزر المسقطية، أو في خليج مغب وراء الجلالي، أو وهو الأكثر لفتاً للانتباه: في ميناء المدينة التوأم: مطرح. وتبقى بعض النقاط السلبية التي ينبغي ذكرها أيضاً في مقابل الإيجابيات السالفة البيان: صعوبة الدخول إلى ميناء مسقط من ناحية البر، وضيق المساحة الصالحة للاستقرار الحَضَري. ولذلك فقد ظلّت مطرح هي المركز التجاري الرئيسي إلاّ إذا كان المفروضُ أمراً آخَر، في حين عمد الانتشار الحَضَري من أجل التلاؤم إلى البحث عن سكنٍ واستقرارٍ في المناطق المحيطة.

ومن الصعوبة بمكان تحديد عدد سكان مسقط في أي حقبة، ثم متابعة التطورات. فالأعدادُ تتنوع بحسب الظروف السياسية والتجارية، وكذلك النمو الطبيعي للسكّان، واختلاف الطقس في الفصول، ثم أخيراً ماذا نعني بمسقط عندما نقرأُ حديثاً عنها في المصادر (إذ لا إجماعَ حول ذلك من أيّ نوع). الأعداد في القرن التاسع عشر تدور حول رقم عشرة آلاف. و G. Brucks الذي كتب

حوالي عام 1835م قال إنّ أعداد سكان مسقط تتأرجح بين 12,000و 30,000 ألفاً – ثم إنّ الكوارث الطبيعية يمكن أن تتسبَّبَ في تغيرات كبيرةٍ وسريعة: فعلى سبيل المثال، عندما زار J.B.Fraser مسقط عام 1821م أخبره السلطان أنّ عشرة آلاف ماتوَا بالكوليرا في المدينة، بعد أن اندلعت في رُوي أولاً. ومع ذلك فربما كانت بعض الأرقام مُبالَغاً فيها. فأرقام Brucks تصبح معقولةً إذا اقترنت مسقط بمطرح. لكــنّ الدكتــور W.S.W. Ruschenberger يذكر عشرين ألفاً في مسقط، وثمانية عشر ألفاً في مطرح. أماّ ما يقوله ولستد Wellsted عن ستين ألفاً في المدينتين، فهو مجرد مبالغة. بل إنّ الأرقام المعتدلة تظلُّ كبيرة، بسبب ضيق المساحة التي يمكن السكنُ فيها، وانخفاض المسكن؛ فضلاً عن أنّ سكان الريف كانوا يبنون منازلهم بطرائق غير ملائمة. وبسبب ضآلة عدد السكان في الحقيقة، ما كان الرحالة الذين يزورون البلاد، يتأثرون بذكرياتٍ محدَّدةٍ عن مسقط: فباستثناء المباني الرئيسية، كانت هناك أعشاشٌ صغيرة، كما كانت شوارعها ضيقة. وهكذا فقد كان الفائض من السكان، يجري دفْعُهُ باتجاه مطرح، وما يحيط بها من قرًى ومزارع. والواقع أنَّ أولَ تقديرٍ يتّسم بقدْرٍ من الموضوعية، جاء به Lorimer في كتابه: Gazeteer في مطلع القرن العشرين؛ وهو يُعطي تقديراً في حدود عشرة الآلاف لمسقط في الشتاء؛ ومن بين هؤلاء ألفان من الزوار الأجانب. ومن بين المستقرين دائماً يعيش ثلاثة آلاف في المدينة، والبقية في الضواحي. أما سكان مطرح فيقدّر عددهم بحسب لوريمر 14 ألفاً (9 آلاف بداخل المدينة، والآخرون يُقدَّر عددُهم بـ5 آلاف في محيطها). وهذا التقدير ينبغي أخذهُ كقاعدة يُقاسُ عليها في الأزمنة والظروف الأخرى. لكنْ من جهةٍ أخرى؛ فإنّ الأهمية الديموغرافية النسبية لهذين المركزين، يمكن أن تتغير تبعاً لتغيُّر الخطوط الاقتصادية والسياسية لكلٍّ منهما. فقد كان هناك تراجُعٌ في عدد السكان بمسقط خلال الحرب العالمية الأولى؛ في حين ارتفعت أعداد سكان مطرح بين 1913و 1920م. فقد تراجع عددُ سكاّن مسقط من عشرة آلاف إلى ألفين؛ حين ارتفع عدد سكان مطرح من 14,000 ألفاً إلى عشرين ألفاً؛ للظروف التي سنذكرها، وبحسب تقارير تجارة مسقط. ثم حلَّ نوعٌمن الاستقرار مع تغير الأوضاع السياسية

واستقرارها، فبلغ عدد سكّان مسقط عام 1965م حوالي خمسة آلاف، وفي العام 1970م حوالي ستة آلاف.

وهكذا فكما تؤثر الظروف في صعود أعداد سكان المدينة أو انخفاضها، تؤثر أيضاً في تركيبة السكان ذاتها. فهناك بطونٌ من عددٍ من القبائل تُقيمُ في الباطنة السفلى؛ وبخاصةٍ العوامر وبنو جابر، لكنْ في منطقة مسقط هناك وحداتٌ من العرب العُمانيين مثل بني حسن (مع عدم الخلط بينهم وبين بني بو حسن من جَعْلان) أو بني وُهيب (مع عدم مزجهم مع بدو آل وهيبة بالشرقية). والسالفو الذكر هم من بني شمس بن وائل بن الغَوث، الذين يتركزون الآن في الجهة السفلى من طرف سَيح حَطّاط؛ لكنهم يتملكون في أماكن متعددة بمسقط العاصمة، ويبدو أنّ بطوناً منهم سادت ناحية البَوشر في زمان النباهنة. وآنذاك تركّزت عائلات كالخليلي.

أمّا بنو وُهيب، وهم من بطون طيء، والذين توطنوا أصلاً في وسط الحجر الشرقي، فقد كانت لهم دارٌ واضحةٌ وسط «سيح الحطّاط»، بينما بقيت عاصمتهم في الحاجر. وعلى المستوى الوطني، تُعتبر ناحية مسقط دار سُكناهم، ولذلك تتنوع الأُسَرُ والحِرَف بين مزارعين وعمّال يدويين وصيادي سَمك. وهم يسيطرون على الطريق تجاه القُريات؛ التي يسودُ فيها خصومُهُمُ التقليديون: بنو بطاش.

أما بقية المتوطنين بمسقط فليست لديهم تنظيمات قَبلية، وهم في الغالب من الغرباء. وفي غالب الأحيان فإنّ هؤلاء أتوا من الجهات التي كان لعُمان تجاراتٌ معها، من الخليج وإلى مَكران والسند والهند، ومن الناحية الشرقية اليمن وحتى شرق إفريقيا. ويشكّل البلوش القسم الأكبر من المتوطنين القَبليين. وهناك فئةٌ شعبيةٌ متميزةٌ من البحرينيين، بالإضافة إلى فئاتٍ من جنوب الجزيرة، كانوا يأتون في فصولٍ من السنة.

وكان السلاطين في العادة يستجلبون مجندين من البلوش ومن أهل الجنوب لقد شَكّل هؤلاء دائماً، إلى جانب القبائل الحليفة والمقرَّبة (من مثل الحواسنة وبني عُمَر بعد معاهدة السيب 1924م) من الكتائب المرابطة في الحصون، والحرس على

البوابات. وفي مسقط أقلية يهوديةٌ ملحوظة منذ القرن التاسع عشر، ويبدو أنّ أعدادها ازدادت عام 1828م. بيد أنّ الأكثر لفتاً لانتباه الزائرين هم طائفةُ البانيان، والذين يبدو أنّ وجودهم يعودُ إلى زمن البرتغاليين؛ أو إلى الزمان الذي صارت فيه مسقط ميناءً لا يُستغنى عنه. وفي أكثر عقود القرن التاسع عشر كان عدد الهندوس هؤلاء لا يزيد على الألف والخمسمائة إلى الألفين، ما بين تجارٍ ووسطاء. لكنّ تركيبتهم تتنوع بتغيُّر الظروف السياسية[2].

كلُّ هؤلاء السكّان كانوا يميلون للسَكَن في أحياء معيَّنةٍ بالمدينة (قارن بالـGazetteer للوريمر، 1970، م2، ب، 1181-1185م). لكنَّ المُفاجأةَ أنّ البانيان كانوا يسكنون في الأجزاء الشرقية من المدينة. أماّ عن حرياتهم في ممارسة عباداتهم وتقاليدهم، فأمورٌ معروفةٌ منذ أيام نيبور Niebuhr الذي كتب تقريراً عن ذلك. وبحسب ألن Allen فإنَّ أول معبدٍ هندوسي بناه أهلُ باتية السنديين قبل ثلاثمائة عام. والأشدّ طرافةً وغرابةً ما يقالُ من أنَّ تمثال الإلهة غوفندَرَاج الذي نُصب بمسقط، جيء به من البصرة حيث كان الهندوس يعانون من صعوباتٍ هناك. أمّا المعبد فقد أُزيل عام 1971م لفسح المجال لبناء قصرٍ جديد، وأما التمثال فقد أُعيد إلى الهند. والتمثال الثاني معبدٌ معروف باسم بافاجي، وهو خاصٌّ بفرقة الهافالمي أو البُستمرجي الهندوسية، والتي ينتمي إليها أكثر هندوس باتية منذ أواخر القرن السابع عشر، وقد أقيم المعبد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وما يزال موجوداً حتى اليوم. وهناك معبدان آخران هما «كالكا» الذي كانت تتعبد فيه فرقة الغوساين البراهمانية ذات النفوذ، وقد أُزيل من أجل بناء طريقٍ جديدة باتجاه مطرح، ووُضع تمثالُهُ في معبد بافاجي. أما الرابع باسم موتيشقار، فقد بُني على مقربةٍ من دوحة باميان، ويتضمن بئرين، وقد صار مركزاً رئيسياً للهندوس بمسقط، وأُعيد ترميمُهُ في الآونة الأخيرة. وبشكلٍ عام، على أي حال، ما ظلّت الحارات متميزةً أو متمايزة، وليس هناك ما يشبه الحارة المسوَّرة (الخَوجة) لدى مجموعة اللواتيين بمطرح: فالناحية شديدة الضيق، وقد تركّزت تلك الوظائف بداخلها بشكلٍ مخطَّط. وتتمايزُ الجماعاتُ بالثروة وليس بالانتماء الاجتماعي والديني، ولذلك فحتى

البانيان لا يجمعُهُم حيٌّ واحد. ومع ذلك؛ فإنّ عناصر المجتمع الأشدّ فقراً، تميلُ إلى الاستقرار وراء أحياء ذوي الوجاهة والراحة، من مثل ضواحي البرستي. وفي ناحية المركز تقوم السوق، والتي تضمنت فيما يقال 300 دكّان مع بدايات القرن العشرين؛ لكنّ العدد تضاءلَ بعد انتقال جماعة التجار إلى مطرح خلال الحرب الأُولى. وأكثر المباني الرئيسية تركّزت لناحية الشاطئ، وفي حيٍّ آل بوسعيد الممتد فيما بين الميراني وباب الكبير. وبسبب تنوع السكّان، وتوزع الفئات، ما كان هناك جامعٌ مركَزيٌّ بين مساجد المدينة الـ (31 حتى العام 1972م)، كما لم يكن بينها ما هو ذو أهميةٍ هندسيةٍ من نوعٍ ما. كما أنّ المدينة ما كانت فيها مباني تستحق الذكر عمرانيّاً؛ باستثناء القلعتين اللتين بناهما البرتغاليون. لكنْ من الناحية المعمارية فقد كان المجموع العمراني متناسقاً.

تاريخياً بدأت مسقط بالبروز في حقبة آل هُرمُز أواَخرَ عقود القرن الخامس عشر الميلادي، قبل مجيء البرتغاليين بقليل. وربما كانت لها أهميةٌ سابقةٌ على ذلك أيضاً. ومنذ الساسانيين وحتى القرن الخامس الميلادي، كانت صُحار أهمَّ مدن الساحل، في حين كان أهمّ المراكز الساحلية في النهاية الجنوبية للباطنة، أي في دَمَا (ناحية السيب المعاصرة). وكان كلٌّ من هذين المركزين سوقاً للعرب في عصور ما قبل الإسلام. ويبدو من المصادر الجغرافية الكلاسيكية (المقدسي، وابن الفقيه، ومعجم ياقوت، وابن المجاور، ورحلة التاجر سليمان) أنه خلال تلك الفترة، كانت مسقط هامشيةً ضمن مراكز الخليج الكبرى، وتقع خارج الخطوط الرئيسية للعربية الجنوبية (اليمن) في التجارة البحرية. كانت مسقط بلدةً صغيرةً مزدهرةً بوصفها آخِر موطنٍ للتزود بالمياه للسفن المتاجرة مع الهند، لكنْ مع تراجُع الخليج لكونه مركز تجارة المحيط الهندي، وصعود محور: العربية الجنوبية (الشِحر واليمن) - البحر الأحمر - مصر، في القرن الحادي عشر، بدأت الصورة تتغيَّر. فقد ظهرت بنيةٌ اقتصاديةٌ - سياسيةٌ تبلورت مع استتباب قوة آل هُرمز في الثلث الأول من القرن الرابع عشر، وجغرافية جديدة للساحل العُماني. بل في القرن السابق، كان مركز السيطرة على الساحل قد تحرك بشكلٍ أقرب، بحيث صارت قلهات، من حيث أتت

الأسرة الهُرمزية، هي المركز الأبرز. وصارت قلهات المركز الإداري في خليج عُمان، بينما صارت جُلفار (قرب رأس الخيمة) مركزاً رئيسياً من الجانب العربي على مدخل الخليج. وفي الوقت نفسه، كانت مسقط تتطور إلى محطةٍ معتبرةٍ في السياق العُماني. وفي القرن الخامس عشر تراجعت قلهات لصالح مسقط، باعتبارها ميناءً رئيسياً[3] وهناك من يرى أنّ لهذه المتغيرات أسباباً تتعلق بأحجام السفن وتكنولوجيا تسييرها. ومما لا شكّ فيه أنّ قلهات كانت خياراً سيئاً، وعندما يسوءُ الطقس، كان على السفن أن تلجأ إلى رأس الحدّ. بالإضافة إلى أنّ المدينة كانت تقع على طرف منطقة سيطرة آل هرمز، وهي معرَّضة للغارات من جانب ساحل مكران، وبذلك ما كانت لها فوائد خاصة. ونظراً لهذه الظروف كلّها؛ فقد دانت قلهات بصعودها القصير لانتساب آل هُرمز إليها. ومثل أكثر موانئ الخليج؛ فقد كان صعود المدن الساحلية وهبوطها تبعاً للظروف الخاصّة والطارئة. ولأنّ مسقط تملك ميزاتٍ ليست لقلهات، وذات موقع مركزي نسْبي؛ فقد بدأ صعودُها. وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ذكر ابن ماجد[4] أن ذاك المركز صار الموطن الرئيسي على الساحل العُماني للتجارة مع الهند، وذلك في أواخر عقود السيطرة الهرمزية.

وفي ذلك الوقت كانت مسقط تستورد الملابس والزيت النباتي، والعبيد والسكر والأرزّ والحبوب الأخرى، وتُصدّرُ التمور الطازجة والجافة والأسماك المجفَّفة من أراضيها الداخلية. ثم إنها صارت مركزاً لتصدير الخيول إلى الهند، حتى من الأماكن البعيدة مثل «الإحساء». ولعبت قلهات دوراً في ذلك؛ لكنّ الموطن الرئيسي للخيول العربية ظلَّ في ظفار. ومع تضاؤل ذلك المركز على الساحل الجنوبي، والذي كانت له المكانة نفسها مع اليمن مثل قلهات بالنسبة لهرمز، تمركزت التجارة على الساحل العُماني. وقد احتكر البرتغاليون ذلك، بعد أن فرض السلطان بدر بن عبدالله الكثيري حظراً على تصدير الخيول من الساحل الجنوبي[5].

الحقبة البرتغالية

غادرت فرقةٌ بحريةٌ برتغاليةٌ بقيادة ألفونسو إلبوكيرك تريستاو داكونها في سوقطرة في 10 أغسطس عام 1507م، ومعها مؤنٌ ووقودٌ لأسبوعين فقط؛ وبذلك فإنها كانت

تقصد منذ البداية مدينة مسقط وميناءَها. ولكنْ قبل أن تصل إلى هدفها، قرر قائدها الأعلى إدخال هدفٍ آخر في حملته هو احتلال هُرمـز أيضاً. واستمر الأسطول في الزحف، فسقطت قلهات؛ ثم دُمّرت قُريات، قبل الوصول إلى مسقط في 2 سبتمبر. والتقارير عن المدينة في تلك الفترة، تشير إلى أنها كانت قليلة السكان الذين بلغ عددهم حوالي سبعة آلاف، وهي ذات شوارع وأزقة ضيقة، ومساكن فقيرة. لكنْ مع بعض البنايات بعدة طوابق مبنية بالحجر. أما المسجد الجامع فقد كان مبنيّاً من خشب الشجر، بينما كانت أعمدته الداخلية تستند إلى صخور، وسقفه من جذوع الأشجار المشذبة أيضاً.

وبالنسبة للدفاعات فقد كانت هناك عدة مراكز دفاعية، لكنْ ليس هناك سورٌ مترابط. ومن الجهة البحرية كان هناك حائط متقطع، مدعم بالصخور، مع وجود نقطتين للدخول إلى الشاطئ. وكان المقصود من وراء هذه الدفاعات البسيطة حماية المدينة من قراصنة البحار، بل ربما جرى استحداثها بسرعة على وقْع سماع أخبار اقتراب البرتغاليين. وقد جرت مفاوضات كان المسقطيون مستعدين بمقتضاها مقابل انسحاب البرتغاليين أن يدفعوا مبلغاً من المال كانوا يدفعونه لهرمز من قبل. وفي تقارير نُشرت عام 1515م يبلغ ذاك المال 4 آلاف أو خمسة آلاف أشرفي (مقارنةً مع قلهات التي كانت تدفع 11 ألفاً، وجُلفار 7500) بيد أن إمداداتٍ من بني جبر (الجبور) وصلت من الداخل، جعلت المسقطيين يغيرون موقفهم المتفاوض؛ فغضب البوكيرك وعزم على الهجوم. وفي يوم 5 سبتمبر اجتاز البرتغاليون الحائط البحري، واحتلوا المدينة في ثلاث ساعات. ولمدة ثمانية أيام قتل البرتغاليون كل إنسانٍ وقعت أعينهم عليه بالمدينة، وهدموا المنازل الفخمة بالذات، لما يقال من أنهم وجدوا في جدرانها أشياء ثمينةً مخبّأة. وليس معروفاً لماذا عزم ألبوكيرك على تدمير المدينة بعد إنذار أهلها بدفع مبلغ عشرة آلاف أشرفي، وترك المدينة مؤقتاً تشتعل فيها النيران من جراء رش الزيت النباتي الذي سكبه البرتغاليون، ثم إضرام النار فيه. كما دمَّر البرتغاليون 34 سفينة كانت راسيةً بالميناء.

كانت مزايا مسقط بوصفها ميناءً محمياً وسط الساحل العربي، جليةً لدى البرتغاليين؛ ولذلك بدأت تؤدي دوراً بارزاً في استراتيجيتهم بالخليج. وعندما فقدوا هرمز عام 1622م صارت مسقط مركزهم الرئيسي. في معاهدة عام 1507م فرضوا على السكان مبلغ 15 ألف أشرفي، قبل أن يزيدوا المبلغ إلى 60 ألفاً بعد إكمال القبضة عام 1515م. وفي الوقت نفسه بدأ نظام الامتيازات، والذي يسمح للسفن بالمرور والتجارة مقابل ضرائب باهظة، على أن يمتنع هؤلاء عن دخول المناطق التي لا يسيطرون هم عليها. وفي 1526م ثارت كلٌّ من قلهات ومسقط، وأرسل البرتغاليون جيشاً لإخماد الثورة. وفي العام 1542م تقاضى البرتغاليون كلَّ ضرائب التجار في هرمز، جماعةً وميناءً. ولا شكَّ أنّ هذا النظام الحديدي فرض زيادة الاحتياطات تجاه الساحل والداخل - أمّا السور الذي بنوه حَول مسقط فكان سببه خوفهم من العثمانيين. وقد ظلَّ ممكناً لفترةٍ طويلةٍ أن يُهاجَمَ الساحلُ البرتغالي حتى مسقط من جانب المصريين حتى أيام المماليك؛ لأنّ البرتغاليين ما استطاعوا السيطرة على البحر الأحمر. لكنْ كان لابد من الانتظار حتى عام 1534م حين سيطر العثمانيون على بغداد والبصرة واعترفت «الإحساء» بسيادتهم، وعندها ظهر خصمٌ قويٌّ في الأُفُق. في العام 1538م قدمت قِطَعٌ بحريةٌ عثمانيةٌ من السويس وحاصرت ميناء «ديو» الهندي البرتغالي، لكنها لم تستطع الاستيلاء عليه؛ إنما عادت وأسست قاعدةً بحريةً للأسطول في ميناء عدن. ومنذ ذلك الحين اعتادوا أن يقوموا بحملةٍ على الساحل العُثماني مع بداية فصل الشتاء طوالَ الأربعينات من ذاك القرن. وفي عام 1546م استولى العثمانيون على البصرة وموانئها، ثم على مدينة القطيف عام 1550م. وأرسل البرتغاليون أسطولاً إلى رأس الخليج لمواجهة تلك التطورات؛ لكنّ نجاحاته ما كانت كاملة. ومع ذلك فإنّ سيطرتهم لم تتهدد من هذه الناحية إلا من الأسطول العثماني بالسويس. ولذلك فقد عمدوا إلى تقوية دفاعاتهم في هُرمزَ وغيرها، كما أمر القائد البرتغالي بالهند ببناء قلعةٍ للدفاع عن مسقط؛ وكانت تلك هي «سَلَف» قلعة الميراني المشهورة. وما كان بناءُ تلك القلعة قد تمَّ عندما بدأت الغارة العثمانية عام 1552م، ولذلك استولى العثمانيون على البلدة بسهولة. وقد استطاع

البرتغاليون الستون الصمود بالقلعة غير المكتملة البناء لأيام، لكن عندما حضر الأسطول العثماني سارعوا للاستسلام «لبيري ريس» قائد الأسطول، الذي عمد لتدمير القلعة غير المكتملة تدميراً شبه كامل. وبسبب «جُبْن» أولئك المستسلمين، أبى رفاقُهُم في هرمز أن يفتدوهم، رغم أنّ العثمانيين استخدموهم للخدمة على السفن؛ وإن يكونوا قد قاموا ببعض الاتصالات لتحرير النساء. بيد أنّ مسقط كانت محطة النجاح الرئيسية بالنسبة «لبيري رَيّس»، إذ اضطُرّ، بسبب شائعاتٍ ومكائد ضدّه لدى السلطان العثماني، أن يترك أكثر قطع الأسطول بالبصرة. وصارت مشكلة العثمانيين كيف يُخرجونه. ففي المحاولة الأولى عَرْقَلهُ البرتغاليون في ممرات هُرمُز، ثم اجتمعوا وخاضوا معركةً مهمةً ضد العثمانيين بزعامة فرناندو دي مينيزس على ساحل عُمان، وكسبوها. واستطاع «سيد علي رَيَّس» النجاة بتسع سفنٍ من القِطَع الـ15؛ لكنّ الرياح رمته على الشاطئ الهندي. ومنذ تلك المعركة تراجع الخطر العثماني، وانحصر الصراع بين الطرفين على البحرين، وإن بقيت بعض الحوادث، كما ظلّ العثمانيون يشكلون خَطَراً في البحر الأحمر.

لكنّ هذه الأحداث القتالية، ما أثرت في التجارة البرتغالية أو الوساطات التجارية. فقد ظلّ البرتغاليون عاملين مباشرةً في التجارة أو وسطاء ليس مع أوروبا فقط فقد سيطروا على ميناء ماكاو الصيني حوالَي العام 1557م، ومنذ ذلك الحين صارت تحت سيطرتهم التجارات البينية مع اليابان والصين والهند وساحل الخليج وشرق إفريقيا. وهكذا انضمّت مسقط إلى هذه السوق الدولية الواسعة – ومع أنّ البرتغاليين كانوا هم المستفيدين الرئيسيين؛ فقد ظلّت هناك فُرَصٌ للمبادرات المحلية. فقد أُعطيت مسقط نصيباً عادلاً تَمَثَّلَ في نسْبة 11٪ من الضرائب على السِلَع الواردة، وهي النسبة نفسُها التي أُعطيت لهرمز لحماية الصناعات اليدوية الفارسية. وكانت زيادة أهمية مسقط على حساب قلهات أيضاً. فقد صار الساحل مقسوماً بين البرتغاليين والأتراك، وما عادت هناك حاجةٌ ملموسة لميناءٍ خارجيٍ من ناحية الجنوب. وقد ظلت قلهات عُرضةً لغاراتٍ من مكران، كما استهدفها العثمانيون من البحر الأحمر. وبسبب ذلك كلّه فقد انخفض مدخولُها من الضعفين ونصف

الضعف من مداخيل مسقط، إلى نصف مدخول مسقط في مطلع القرن السادس عشر، ثم إلى حوالي الثلث مقارنةً بالسابق. وبذلك فقد انخفض مقام المدينة تماماً، بينما ارتفعت مقامات العائلات المسقطية: من مثل راشد بن أحمد المسقطي وابنه، وغيرهما ممن بلغوا مرتبةً ساميةً في خدمة ملوك هُرمُز.

على أنّ تراجع الخطر العثماني، ما دفع البرتغاليين للطمأنينة. ففي أواخر القرن السادس عشر، ظهر منافسُون وخصوم أوروبيون لهم، من أهمّهم الهولنديون والإنجليز؛ في حين أنّ توحد البرتغال مع أسبانيا عام 1580م كانت له نتائج على المسرح الهندي / البرتغالي. وظهرت الحاجة لمزيدٍ من التحصينات في مسقط، عندما استطاع قائدٌ بحريٌّ عثماني هو «علي باي» أن ينهب المدينة عام 1581م. وقد صرفت زوارقه الحربية الأربعة انتباه البرتغاليين على الشاطئ، في حين استطاعت القوات البرية المحمولة أن تصل إلى البر في سِدات، ومفاجأة الحامية البرتغالية التي فرَّت إلى مطرح، ثم إلى داخل البلاد. وهكذا فبين 1586 و 1588م بُني الحصنان اللذان ما يزالان قائمين حتى اليوم، سان جاو، المعروف اليوم بالجلالي حيث انتهى بناؤه عام 1587م، أما الحصن الآخر فقد انتهى في العام التالي، كما تشير لذلك لوحةُ إنشاء المبنى: «في عهد العظيم السامي المقام فيليب، ملكِنا المقدَّس، وفي العام الثامن من حمله لتاج البرتغال، أمر بواسطة نائبه على الهند «دون دوارتي دي مانيزس»؛ ببناء هذه القلعة، والتي أقامها بلشيور ألقادس، الرئيس الأول، 1588م». ويُعرف هذا الحصن اليوم باسم ميراني (Allmmanti almirante)؛ وقد صار المركز الرئيسيَّ للدفاعات. وما يزال موجوداً حتى اليوم على الشكل نفسه تقريباً الذي تركه عليه البرتغاليون.

وصارت مسقط المركز البرتغالي الرئيسي على الساحل؛ وبخاصةٍ بعد طرد البرتغاليين من هُرمُز عام 1622م وأتى إليها معظم الألفين الذين أخلاهم البريطانيون إلى الساحل العربي بذريعة الاستسلام. وفي هذه الأحوال وقع تهديدٌ على مسقط من ناحية الفرس، والذين أمَلوا أن تأتيهم المساعدة إمّا من الإنجليز وإما من الهولنديين. بيد أنَّ روي فراير Ruy Freyre قاتل بشراسةٍ بعد أن كان سراحُهُ قد

أُطلق من الأسر البريطاني عام 1623م وقد أراد الرجل أن يؤمّن السيطرة على رأس الخليج، وأن يقوّي دفاعات مسقط. فزيدت مدفعية الشاطئ، كما ضمّت كلبوه إلى نظام دفاعات مسقط.

وفي العام 1624م ظهر خطرٌ جديدٌ، ليس من الخارج آنذاك؛ بل من الداخل العُماني – فقد توحد العُمانيون تدريجيّاً تحت إمرة الإمام ناصر بن مُرشد اليعربي، وصارت المدينة بذلك مهَّددةً من البحر والبر. وعندما زار «بيترو ديللا فال» مسقط عام 1625م، وجد أنّ حائطاً تُرابيّاً أُضيف من حولها. وقد تطور ذاك الحائط إلى سُورٍ مهم، وأزيلت المساكنُ من حول المدخل الرئيسي حتى لا تكون ذريعةً وغطاءً لهجومٍ من تلك الناحية. وربما كان ذاك السور مماثلاً للذي نعرفُه اليوم.

وقد تغيرت المدينة في نهايات العهد البرتغالي. فقد ازداد عدد السكان، وضاقت بهم تلك المساحة الصغيرة المسوَّرة، وتصاعدت الروائح بالمدينة، وظلت الشكوى من ذلك حتى القرن التاسع عشر. والواقع أنّ المباني الرئيسية كانت تقعُ كلُّها على البحر، الذي قام على حافته حائطٌ عال. وفي العام 1625م كانت في المدينة كنيستان، إحداهما اسمها ديللا غراسيا، والأُخرى دل روزاريو، بحسب «ديللا فال». وكان الحائط البحري ما يزال موجوداً عندما زار كمبفر المدينة. وفيما بين العامين 1625 و 1648م، فكر البرتغاليون بإمكان إنشاء مسرح. وكان هناك قَصَص طريفة حول إرادتهم إعادة إسكان المندائيين بالبلاد، والذين جرى اضطهادُهُم بالعراق، حوالي عام 1634م. ولا نعلم بالضبط متى جرى بناء الدير الأوغسطيني، ثم تطويره إلى «كاتدرائية». «ديللا فال» يتحدث عن أربعة كهانٍفقط، وقد كانوا جميعاً أوغسطينيين، لكنّ هناك من يذكر أنّ الكاهن بصُحار كان أوغسطينياً أيضاً[6]. ويبدو أنّ الكنيسة بُنيت حوالي عام 1630م؛ لكننا لا نعرفُ ماذا كان وضعُها الديني/ الكَنَسيّ. بيد أنّ نفوذ الكنيسة اتجه إلى التضاؤل في أواخر الفترة البرتغالية. وعندما زار الجزويتي (اليسوعي) البلجيكي غاسباري مسقط آخر أيام البرتغاليين، ما وجد فيها كاهناً من أي نوع. ويبدو أنّ المباني ما كانت للعبادة فقط؛ بل كان فيها مصنعٌ وثكناتٌ ومخزن. وقد استخدم المبنى فيما بعد مقراً للإمام في زيارته السنوية لمسقط.

وفي عهد البوسعيديين استُخدم إصطبلاً. وفي العامية العُمانية ظلَّ المبنى يُسمَّى إغرزيا igrezia، لكنه فقد أيَّ معنًى ديني: ففي زنجبار مثلاً يشير مفرد غورازيا إلى الحصن الرئيسي، وعند ابن رُزيق إشارةٌ إلى المبنى تحت اسم كرخانه[7]. ويبدو أنّ المبنى نفسه اختفى عند نهاية القرن التاسع عشر. وهناك مبنىً برتغاليٌّ آخر بقي إلى زمنٍ قريب، هو مبنى الجمارك، ويقول Miles إنه من بناء العام 1604م؛ في حين يرى الكابتن Stiffe أنه يعود للعام 1634م. والتاريخ الثاني أقرب للصحة؛ لأنّ مسقط صارت مركزاً جمركياً رئيسياً بعد ضياع هُرمُز. وفي تلك الفترة صارت المداخيل الضرائبية على السلع خاضعةً لنظامٍ معيَّنٍ كان البريطانيون قد فقدوا احترامهم له من ضمن تجاوُزهم للنظام التجاري البرتغالي. وقد صارت مداخيل البرتغاليين محصورةً بالرسوم التي يتقاضونها على السِلَع الداخلة إلى الهند والخارجة منها (والسند بالذات). وقد صار بوسع العُمانيين أنفسهم أن يتحركوا باعتبارهم وسطاء تجاريين؛ خاضعين أيضاً للمكوس البرتغالية. وما لبثوا أن تجاوزوا كلَّ القيود عندما ازدادوا قوةً أيام ناصر بن مرشد.

وخلال فترة اليعاربة جاء الهجوم الأول على مسقط من جانب العُمانيين لتحريرها من البرتغاليين في ثلاثينات القرن السابع عشر؛ بحسب ما تذكره كتب التاريخ المحلية (انظر تفاصيل ذلك ، .Bathurst,op.cit). ويقال: إنّ البرتغاليين خضعوا للضغوط العسكرية ، ودفعوا أموالاً لإيقاف الهجمات، ولا ندري هل دفع البرتغاليون «أموال حماية» حقاً في ذلك الحين. لكنْ في الغارة العُمانية على صُحار عام 1634م جاء ضمن اتفاقية الهدنة شرط حرية التجارة للعُمانيين مع مسقط، بل الوعد بتسليم مطرح لهم. ثم جرَت مشكلاتٌ في أوساط السلطات العُمانية بحيث خفَّ الضغط على البرتغاليين ونسُوه؛ ولذلك فوجئوا بالهجوم العُماني ثانيةً على مسقط عام 1640م. وقد استطاعوا ردَّ ذاك الهجوم؛ لكنّ هجومَ عام 1643م نجم عنه سقوط صُحار. وقد ظهر ذلك في أنّ العُمانيين صاروا يمتلكون ميناءً على الساحل، وصار بوسعهم التدخل بحراًضد «نظام الحماية» التجارية الذي اصطنعه البرتغاليون. بل إنَّ الإمام سارع إلى عقد اتفاقيةٍ تجاريةٍ مع البريطانيين عام 1646م

لكنها ما كانت ذات أهمية مباشرة آنذاك. واستمرت الاشتباكات المتقطعة بين الطرفين إلى أن حدثت مجابهةٌ رئيسيةٌ عام 1648م كانت عواقبها وخيمة على البرتغاليين؛ لأنها عنت تحييد مطرح، والإرغام على التعامل التجاري الحرّ مع كل الممتلكات البرتغالية وليس مسقط فقط. وفي أبريل عام 1649م، وبعد أن تولى الإمامة سلطان بن سيف اليعربي قاد الهجوم النهائي لاستعادة مسقط، وطرد البرتغاليين من عُمان. وفي نهاية ذاك العام دخل العُمانيون مسقط، وساعدهم في ذلك زعيم البانيان، الذي كان يتولى إمداد المدينة المُحاصرة وحصونها[8]. ولجأ البرتغاليون إلى دار الصناعة، والجلالي. ومع الوقت جرى إجلاء ستمائة منهم إلى «ديو» بحراً. أما البقية بقيادة فرانسسكو دي تافورا، فقد سيطر عليهم الجوع والإرهاق ونقص وسائل الدفاع لتعذُّر إمدادهم؛ ولذلك استسلموا في 23 يناير عام 1650م وتبعهم بعد ثلاثة أيام الذين تحصنوا بدار الصناعة.

ومنذ ذلك الحين استمرت الحرب في البحر. ففي عام 1652م كاد العُمانيون يسلّمون مسقط بسبب ضيق الحصار. ثم إنّ استمرار الهجمات البحرية البرتغالية، اضطرت العُمانيين بعد عشرين عاماً على فتح مسقط أن يعقدوا اتفاقيةً مع خصومهم سمحوا لهم بموجبها إعادة إنشاء مصنعهم. لكنّ تلك الشروط لم تنفَّذْ. وجرت آخِر الاشتباكات البحرية عام 1697م، والتي كانت نتيجتها خروج البرتغاليين من المياه العُمانية، وضياع كلّ آمالهم بناء على في استعادة مسقط . واستمرت القوة البحرية العُمانية في النمو، وتزايدت المشاركة العُمانية في التجارة البحرية بما في ذلك اليعاربة أنفسهم من خلال وكلائهم. بل ومنذ عام 1669م بدأ اليعاربة يستخدمون سفناً حربيةً ما بين 350 و 500 طن غنموها من تجار «سرت»؛ في حين استخدم التجار العُمانيون الآخرون سفناً من زِنة مائة ومائتي طن غنموها في المعارك أو تعاقدوا على بنائها لهم. وكان نتيجة لذلك أن شارك العُمانيون في تجارة الرقيق والعاج والذهب من شرق إفريقيا، والأرز والبضائع من «سرت»، والقهوة من «مخا»، واللآلئ من الخليج، وسلع مختلفة محلية وإقليمية، والتي صارت تمرّ بأيدي تجار مسقط. بيد أنّ التجارة ظلت غير آمنةٍ بسبب استمرار الحرب مع البرتغاليين، ولجأ العُمانيون إلى

الهولنديين والبريطانيين لحماية مصالحهم التجارية. وفي عام 1659م كان الإمام مستعداً لتسليم جزء من مسقط للبريطانيين من أجل حماية التجارة؛ لكنّ هذا العرضَ لم يتحقق، واستُبدل به إعطاؤهم محطةً تجاريةً، وليس حصناً. وتطورت العلاقات مع الهولنديين، وفي عام 1670م صار لديهم مكتبٌ بمسقط. وفي الواقع، ما تحقق وقتها ولا فيما بعد لأيٍ من القوى الأجنبية امتلاك وكالة تجارية في عُمان.

ثم تراجع التهديد البرتغالي، وانتقلت الحرب إلى المحيط الهندي وشرق إفريقيا. لكنّ العنف العُماني تصاعد وتزايد، مع نموّ القُدُرات القتالية، والسفن والأسلحة المستعملة؛ حتى إنّ بعض السفن البريطانية هوجمت، وأُخذ البحارةُ أسرى. وظهرت إيران منافساً، ولأنها لا تملكُ قوةً بحريةً مؤثّرةً لمهاجمة الشواطئ العُمانية، فقد استعانت بالأوروبيين وبخاصةٍ الفرنسيون الذين دخلوا حديثاً في مجال التنافُس مع القوى الأوروبية الأخرى. لكنّ الدولة الفارسية الصفوية سقطت قبل أن يؤتي ذلك التحالُفُ ثماره.

أما في عُمان نفسها فقد وصل إلى السلطة الفتى الصغير سيف بن سلطان الثاني عام 1719م؛ وعلى أثر ذلك سادت حالةٌ من الفوضى، أضعفت اليعاربة في النهاية وأدت لسقوطهم فيما بعد. وخلال ظروف الحرب الأهلية بين الهناوية والغافرية صارت مسقط مقر زعيم الهناوية «خلف بن مبارك» (القُصيِّر). وما عادت إلى أيدي اليعاربة إلاّ عام 1728م بعد مقتل رئيسي الغافرية والهناوية، وإعلان سيف بن سلطان إماماً رسمياً. على أنّ المعارضة الغفارية استمرت، وأنهت سلطنة سيف وإمامته كما بدأت بنزاع داخلي أفضى هو الآخر إلى تنصيب «بلعرب بن حمير» إماماً في الداخل عام 1145هـ/1733م. وصار مركز سيف في مسقط، وفي عام 1737م طلب مساعدة الفرس ضدَّ خصمه. والتقى الحلفاء بجُلفار، لكنهم تشاجروا بعبري، وعاد لطيف خان قائد القوة الفارسية. إلى جُلفار. وفي الشتاء التالي طُلب من تقي خان بكلربك أن ينضمّ إلى «لطيف خان» في الإغارة على عُمان بهدف الاستيلاء على مسقط. وقد زحف الفرس من الداخل ومن خلال وادي سمائل، ودخلوا إلى مسقط؛ لكنهم لم يستطيعوا قهر القلعتين، وفرَّ سيف بن سلطان بحراً.

واستطاع سيف عقد صُلحٍ مع بلعرب الذي تنازل له، فأمكن للعمانيين توحيد قواهم في وجه المهاجمين. واضطر تقي خان إلى رفع الحصار بعد ستة أسابيع، وبعد جولاتٍ من هناك وأخرى هناك انسحب الفرس إلى جُلفار ثم تفرقوا. وصدرت أوامر من «نادر شاه» لتجديد الهجوم؛ لكنّ التنفيذ تأخر. في ذلك الوقت كان سيف بن سلطان قد تشاجر مجدداً مع عُمانيِّي الداخل، وانتُخب خصمٌ شرسٌ له إماماً هو سلطان بن مُرشد. وفي فبراير عام 1742م حاصر سلطان سيفاً وأحاط بالحصون. ومرةً أخرى استطاع «سيف» الهرب، وذهب إلى الفرس مستعيناً بهم، وعارضاً أن يكون تابعاً لهم مقابل إعادته للسلطة. وأتى الفرسُ هذه المرة مع قوةٍ بحريةٍ إلى جُلفار؛ لكنهم هاجموا مسقط من ناحية الباطنة. في صُحار لقي الفرس مقاومةً شديدةً من جانب أحمد بن سعيد البوسعيدي، فتابعوا سيرهم إلى مسقط، التي كان سلطان بن مرشد ما يزال يحاصر حصنيها اللذين صمدا بفضل عبيد سيف بعد هروبه. واستطاع العُمانيون هزيمة القوات البرية الفارسية عند مطرح. لكنْ عندما وصل تقي خان مع الأُسطول انسحب سلطان. وتسلَّم الفرس الحصنين، وبدأوا بنهب مسقط. وانسحب أحمد بن سعيد من صُحار أيضاً، واستقرَّ ببركاء، حيث بدأت تجتذب بعض التجارة البحرية. وفي يونيو من تلك السنة مات سلطان، وتبعه بعد قليل سيف، خصمه على اللقب والسلطة، دون أن يتلقى جائزةً على خيبته باستدعاء الفرس. وليس واضحاً ماذا حدث بعد ذلك. لكن يبدو أنّ القادة الفرس ما تلقَّوا تعليماتٍ من المركز بإيران نتيجة نشوب الفوضى هناك؛ لذلك جاؤوا إلى بركاء للتفاوض مع أحمد بن سعيد، الذي أقدم على سجنهم ثم قَتْلهم. وحوالي العام 1745م صار أحمد بن سعيد إمام عمان؛ أمّا في الداخل فقد عاد الغافريون فانتخبوا بلعرب بن حمير للإمامة. لكنه ما لبث أن خسر دعم العلماء بسرعة، ثم قتل عام 1167هـ/1753-1754م من جانب الإمام أحمد بن سعيد الذي دخل إلى نزوى، وأُعلن إماماً بعد ذلك بقليل، ومن هناك بدأت مرحلة جديدة لمسقط تختلف في تطورها تماماً عمَّا سبق من أحداث.

زمن البوسعيديين الأول: تطورت مسقط إلى أن أصبحت ميناء بالغ الأهمية مع نهاية حكم أول البوسعيديين. وقد ظلَّ العُمانيون يدفعون أموال الحماية واتقاء الشرّ

لنادر شاه حتى توفي. لكنهم لم يعترفوا بالتبعية لكريم خان، وظلّوا على ما يشبه حالة الحرب مع حلفائه وأتباعه على الشاطئ؛ وبخاصةٍ شيخ ميناء بوشهر. وخلال هذه المدة استمرّ الأسطول العُماني في النموّ، وتشكّل نظامٌ للقوافل البحرية، كانت مهمته الرئيسية آنذاك جلب القهوة من اليمن إلى البصرة (1775-1776م). وكانت البحرية العُمانية تأتي لمساعدة العثمانيين وإمدادهم بما يحتاجون إليه. وهكذا حظوا بتقدير العثمانيين الذين أقبلوا على دعمهم مادياً، كما حَظُوا كذلك باحترام شركة الهند الشرقية البريطانية، التي عمدت لتعيين ممثل لها، بشكلٍ متقطّع، في مسقط. على أنّ تجارة الخليج غير مربحةٍ فانسحبت منها كلياً تقريباً، وبخاصةٍ بعد احتلال الإيرانيين للبصرة. وعندما توفي كريم خان عام 1779م كان الإيرانيون والعثمانيون على حدٍّ سواء ضعفاء، وما كان هناك أحدٌ ليتحدى التوسع العُماني السياسي والتجاري آنذاك. وقد حاول العُمانيون بمقتضى قوتهم المتزايدة، أن يُرغموا السفن على التوقف بمسقط من أجل أخذ الإذن بالإبحار. لكنّ عرب الهُوالة على الساحل الفارسي عارضوهم في ذلك؛ وبخاصةٍ بندر ريغ ومشايخ بوشهر. أمّا في أواخر القرن فقد ظهرت قوة القواسم والعتوب الذين احتلوا جزيرة البحرين سنةَ وفاة أحمد بن سعيد (1783م)، وصاروا خصوماً بحريين للعُمانيين.

وتركزت تجارة مسقط وأعمالها في التواصُل مع الهند. وعقدت اتفاقيةً مع «تيبو سلطان» (تيبو صاحب، حَكَمَ بين عامي 1782 أو 1799) الذي أرسل بعثةً تجاريةً للإقامة بمسقط (وحتى منتصف القرن التاسع عشر كان منزل النوَّاب ما يزال موجوداً بالمدينة). وبسبب العلاقات التجارية الوثيقة بين الطرفين انخفضت الرسوم على السِلَع من 10 إلى ٦٪. وتشير مراسلات حكم ميسور إلى أنّ العُمانيين كانوا يُمدونه بأصنافٍ متنوعةٍ من السِّلَع (مثل بذور الزعفران، ودود القز، والخيول، والفستق، والملح الصخري، واللآلئ، والزبيب، والنحاس، وصيادي اللؤلؤ، وبعض أدوات صناعة السفن). كما كان العُمانيون يتسلمون في المقابل، وعبر مانغالور بشكلٍ رئيس، خشب الظل، والبهارات، والعاج، والأنسجة، والأهمّ من ذلك: الأَرُزّ.

على أنّ تؤحُّدَ تجارة مسقط وميسور أفْضى إلى نتائج سياسية؛ لأنّ البريطانيين خَشُوا أن تتبع مسقط ميسور إلى المعسكر الفرنسي؛ ولإزالة تلك المخاوف عقد سلطان بن أحمد أول اتفاقيةٍ له مع البريطانيين عام 1798م. والمستفيد الآخر الذي ستكون له آثارٌ في مستقبل عُمان هو توسُّعُ الدولة الوهابية، التي تدخلت أولاً في النزاع البحريني / العُماني، ثم تحالف الوهابيون مع القواسم، وفي مطلع القرن التاسع عشر بدأوا يتغلغلون في الأرض العُمانية.

مسقط تحت حكم البوسعيديين (1783-1913م): عند موت الإمام أحمد بن سعيد كانت فعاليات العُمانيين البحرية تتوسع وتتزايد، وتجلبُ الثروات للدولة العُمانية. وكانت مسقط وقتها مركز الحركة التجارية، والأخرى السياسية؛ مع أنه كانت لصُور أهمية بوصفها الميناءَ الثاني. وبعد ذلك، في القرن التاسع عشر، صارت زنجبار هي المركز بسبب أهميتها السياسية لسيطرتها على التجارة عبر البحار. لكنْ إلى أن انتقل محور الحركة التجارية مع الهند من الساحل العُماني إلى شرق إفريقيا (زنجبار) أواخر القرن التاسع عشر، ظلّت مسقط هي مركز القيادة البحرية، ومقرّ استصفاء الضرائب والرسوم؛ فضلاً عن مشاركتها في التجارة عبر البحر. وبدأ الصراع للسيطرة على مسقط حتى قبل وفاة الإمام أحمد بن سعيد. فوَلَدا أحمد سيف وسلطان، ثارا عليه أكثر من مرة، واستوليا عام 1782م على الجلالي، حيث سجنا أخاهم سعيداً، إلى أن استطاع الهرب إلى والده؛ والذي كان بدوره يحاصر الثائرين من جزيرة مسقط، ويقصفهم بالمدفعية من ميراني. وقد اصطلحت الأطراف قليلاً، ثم اندلع النزاع من جديد بعد وفاة الإمام. وانتقل اللقب رسمياً إلى «سعيد»، لكنه سرعان ما فقد الدعم، وانسحب إلى الرُستاق تاركاً ابنه حَمدَاً نائباً بمسقط. وأياً تكن الوسائل التي استخدمها حَمدَ للوصول إلى منصبه؛ فإنه بوجوده في مسقط صار قائداً للأسطول الذي أضاف إليه سفينته الحربية الخاصة (الرحماني) التي أوصى على صنعها في زنجبار. وقد فرض حَمدَ على التجار والخصوم استخدام مينائه؛ وفي سبيل ذلك سيطر على خورفكّان وجزيرة الحمراء في أرض القواسم. وتوسع في التجارة مع السند من طريق تخفيض الرسوم: 9٪ على الهنود، و 6,5٪

على المسلمين. وحصل الأوروبيون على امتيازات إذ انخفض ما يدفعونه إلى 5٪. ورغم إقبال حَمدَ على تشجيع التجارة، وفتح خطوطها؛ فإنه رفض السماح لشركة الهند الشرقية أن تُنشئ وكالةً بمسقط. وقد قوَّى حَمدَ دفاعات المدينة بإضافة بُرجٍ إلى الميراني، كما أنه بنى حصناً برُوي.

عندما توفي حَمدَ عام 1792م سَارع «سلطان» خصم «حَمدٍ وسعيد» القديم إلى احتلال بركاء، ثم زحف على مسقط التي فتح التجار أبوابَها له، وقال لأخيه قيس: إنه إنما أَخذ المنيةَ له ليتجنب تحرك سعيد ضده. ثم جرى تخفيف التوتر بتقسيم القلاع في مطرح ومسقط بين الإخوة الثلاثة، في حين ظلت المدينة بيد سلطان. وتابع سلطان سياسة حمد في تشجيع التجارة؛ بل مضى بعيداً في ذلك، بالاستيلاء على بعض نواحي الساحل الفارسي، وبتحدي الذين لا يريدون دفع الرسوم لمسقط. وفي عهده في السلطة تجدد الاهتمام بشرق إفريقيا، وسارع هو إلى نقل تجارته من كلوه إلى زنجبار، واعترفت مومباسّا بالسلطة العليا له. وفي عهده أيضاً شهدت مسقط ازدهاراً لا مثيل له في السابق. فقد صارت مركز تجارة الخليج، وما خلا ميناؤها من خمس عشرة سفينة من ذوات الـ400 إلى 500 طن، وداخَلَ التغيير المدينة، وتحولت من حال إلى حال. وتابع الإمام أحمد بن سعيد تقليد اليعاربة القديم بزيارة مدينة مسقط مرةً كلَّ عام. وفي عهده كانت العادةُ أن يبدأ الموكب السلطاني من روي إلى بيت الدكّة عند مطرح، ثم بالزوارق إلى جزيرة مسقط حيث كان مجلسُهُ ينعقد. وكانت العادة أن يبقى هناك اثني عشر يوماً يستقبل فيها الرعايا والولاة وعمالّه ومعاونيه. وفي اليومين الأخيرين من مقامه كان يزور القلاع ومركز الجمارك. وبعد موته خَلَفَهُ في «الرستاق» عاصمته وعاصمة اليعاربة من قبل ولدُهُ سعيد، الذي ظلَّ مقيماً هناك حتى بعد خروجه من الحكم. يومَها تسلم الحكم منه طالب أحدُ إخوته، الذي تولاّه رسمياً نيابةً عن سعيد بن سلطان. لكنْ في العام 1834م تسلَّم السلطة حمود بن عزَّان بن قيس الصُّحاري. ومنذ ذلك الحين صارت صُحار هي العاصمة خلال سلطة ذاك الفرع من الأُسرة، حتى الحرب العالمية الأولى.

مع ذلك؛ فقد ظلّت مسقط هي المركز الرئيسي للحاكم الفعلي في البلاد. ويبدو أنه وقتها ما ارتأى الحاكمون أن يقيموا إقامةً دائمةً بالمدينة. والمعروف أنّ حمد بن سعيد وسلطان بن أحمد قد أقاما بممتلكاتها خارج المستقرات الحَضرية. وجعل سلطان بن أحمد بالذات من بركاء مقراً شبه دائمٍ له: أمّا الحصن الذي ببيت الفَلَج فقد استُعمل كثيراً بوصفه أقرب الأماكن بمسقط (وحوالي أواسط القرن التاسع عشر تأسس مركزٌ سلطانيٌّ بالوطية). لكن في عهد هذين السلطانين بالذات انكسرت عادة الزيارة السنوية، وترك سلطان الجزيرة كلياً. وعمد إلى إقامة مركزٍ دائمٍ له بداخل المدينـة، في المكان المسمـىّ بيت غرايزة، حيث كان يقـع المبنى البرتغالي المعـروف بـ igrezia (الكنيسة)، وصارت هذه المباني هي القصر السلطاني، إلى أن أُنشئ مقرٌّ آخَرُ على حافّة الماء حوالي العام 1880م. وفي هذا الموطن بالذات، على الشاطئ ظهرت عدة دُورٍ فاخرةٍ وضخمة، أدّت بسبب تكاثُرها إلى إزاحة السور أو الحائط الواقع على حافة الماء. وقد سّميت تلك الدور فيما بعد بأسماء سكانها (مثل بيت نادر، وبيت شهاب).

وفعل سلطان بن أحمد كما فعل سلفه، حين دعَّم وزاد الأسوار من حول مسقط وبخاصةٍ في طوي الراوية - كما أنه نقل المدفع من بيت الفَلَج إلى مكانٍ قريبٍ من حصن مطرح. ثم إنَّ الأحداث السياسية التي أحاطت بوصول سلطان للحكم، أفْضت إلى تغييراتٍ في إدارة المدينة. فقد قام أحمد بن سعيد بتعيين نائبٍ له (وكيل) من بطنٍ حليفٍ هو خلفان بن محمد بن عبدالله البوسعيدي (الذي بنى مسجد الوكيل عام 1182هـ/ 1768م). وقد استمر هو وأبناء أسرته في تولّي المناصب الكبرى بالمدينة؛ لكن بسبب معارضتهم ووصولَ سلطان للحكم، أفضى إلى الاستبدال بهم. ومن الممكن أن يكون منصب صاحب الجمارك، والذي كانت تتولاه أُسرة آل رُزيق منذ أيام اليعاربة (Imams and Seyyids, 158) قد انتقل إلى أسرة أُخرى للسبب نفسه. لكنْ من الصعب الجزم بذلك، إذ إنّ نظام الالتزام ربما أُدخل قبل أيام سلطان بن أحمد.

وجاءت وفاة سلطان بن أحمد عام 1804م لتشير إلى تغيرٍ في حظوظ عُمان وأقرارها. فخلال الخمسة عشر عاماً اللاحقة كان هناك نزاعٌ مستديمٌ مع القواسم ودولة السعوديين، والعتوب. بينما اشتعل في البلاد صراعٌ على السلطة بين أعقاب أحمد بن سعيد : قيس بن أحمد (يساعده وكيل مسقط السابق محمد بن خلفان)، وبدر بن سيف بن أحمد، والمنتصر أخيراً سعيد بن سلطان بن أحمد المتمركز بمسقط. وقد عمد قيس إلى محاصرة مسقط، والتي كانت مهَّددةً من البحر من جانب القواسم، ومن البر من جانب السعوديين.

وعندما أمكن في النهاية حوالي عام 1819م ردُّ القواسم كان البريطانيون قد صاروا هم القوة المسيطرة في الخليج، وسيطر على صُحار عزان بن قيس بعد وفاته عام 1807م. لكنْ ما أن بدأ حكمُهُ يستقرُّ في الداخل، وفي الخارج، بدعمٍ من البريطانيين حتى حاول استعادة سياسة والده. أغار السلطان سعيد بن سلطان على البحرين عام 1811م وعام 1816م. بيد أنّ نجاحه الأكبر كان في مواجهة الفرس حين أرغمهم على تجديد إيجار بندر عباس عام 1823م، كما أرغم العثمانيين على دفع متأخرات التزاماتهم تجاه عُمان بعد حصاره للبصرة عام 1826م. ثم أرغمته الهزيمة القاسية بالبحرين عام 1829م إلى إدارة ظهره للخليج والتركيز على شرق إفريقيا حيث الاقتصاد والازدهار التجاري.

أعرض سعيد بن سلطان إذن عن الخطّ القديم: الخليج - الهند، واتجه إلى خط جنوب الجزيرة - شرق إفريقيا للتجارة الموسمية، وقد تسهلت حركته تلك باتجاه البريطانيين. ثم إنه أحكم السيطرة على ظفار كلياً بعد موت شيخها محمد بن عقيل عام 1829م. ومنذ وصول عبدالله بن أحمد المزروعي إلى السلطة في مومباسا عام 1814م، نشب نزاعٌ بينه وبين منافسه الرئيسي السلطان سعيد بن سلطان على شواطئ شرق إفريقيا. وربما كان ذلك هو الذي دفعه حوالي عام 1817م إلى بسط نوعٍ من السيطرة على بته Pate في خليج لامو Lamu، ومن هناك قام بأولى حملاته ضد مومباسا نفسها عام 1823م. وعندما ضرب المزاريع وسلطتهم ضربةً قاسيةً عام 1837م اتجه إلى تأسيس مركزٍ أساسي في زنجبار، طوَّر من خلاله سيطرة عُمان في

شرق إفريقيا، والتي بلغت أقصى امتدادها وسطوتها في عهد ابنه برغش (1870-1888م). ومنذ العام 1840م أقام سعيد بزنجبار بشكلٍ شبه دائم.

تركزت ترتيبات سعيد بن سلطان الإدارية على إعطاء عقود التزام على التجارة البحرية، والضرائب البحرية، وعلى تقسيم تلك الالتزامات كمداخيل لجزأي دولته في عُمان وزنجبار منذ عام 1861م. وفي ذلك الوقت كان ابنه ثويني بن سعيد قد تولى السلطة. وكان تجار البانيان (الهندوس) وآخرون من الهند قد تشجعوا على الاستيطان بمسقط وبزنجبار، وصاروا يتولون الشؤون المالية في تلك التجارة النقدية التي استتبت فيما بين زنجبار ومسقط والهند. ويبدو أنه منذ مطلع ثلاثينات القرن التاسع عشر اتجه سعيد لتبسيط الضرائب والرسوم وجعْلها تستقر عند نسبة 5٪، مع إقطاعها في بندر عباس وعُمان وشرق إفريقيا لتجار البانيان.

وبحسب ما ذكره (Lt.W.Wellrted, Travels in Arabia London, 1831, I, 10-37) كان دخل مسقط من ذاك الالتزام عام 1835م 105 آلاف دولار، ودخل مطرح 60 ألف دولار في العام. أما أرقام شرق إفريقيا فكانت 150 ألف دولار. وحتى في أيام سعيد فإنّ مقتطعات الجمارك هذه كانت تبلُغُ دخله. ويمكن القول بشكلٍ عام بأن «مسقط» تعرضت لتهديدات بشكل مستمر؛ لكنها سلمت من الاجتياحات طوال القرن التاسع عشر تقريباً.

وجاء دور السلطان فيصل بن تركي (1888-1913م) حيث مدّ نفوذه، وأظهر الروح الاستقلالية في مواجهة البريطانيين، شجَّع عليها نائب القنصل الفرنسي (M.Ottaui) المعيَّن عام 1894م؛ وهذا مع أنّ مساعده ومساعد الأميركيين البريطاني الإيرلندي الأصل L.Maquire. وفي عام 1899م أعاد السلطان تنظيم الشؤون المالية، فألغى نظام الالتزام، وولّى هنديين مسلمين أمرَ أخذ الرسوم مباشرةً. وبذلك ارتفع الدخل من 170 ألفاً إلى 190 ألفاً ثم إلى 207,701 آلاف دولار. وفي عام 1902-1903م وصل الدخل إلى 285,597 ألف دولار. وهذا يعني نوعاً ما زيادةً في حجم التجارة. وتجديداً لسوق التمور لكنْ لأَمَدٍ قصير؛ لأنّ تأرجح أسعار دولار ماريا تيريزا ظلّ مسؤولاً عن

التضخم وعدم استقرار الأسعار. بيد أنّ هذه الفترة بالـذات (1880-1910)، حيث وقّعت مسقط على مسودة نص التجارة العالمية، شهدت بعض الازدهار فيها. والدليل على ذلك بعض المباني الفخمة التي ظهرت إبّان تلك السنوات، ومبنى قصر العَلَم القديم، والقنصليتان الفرنسية والأميريكية.

وفي العام 1901م أخذ البريطانيون أرضاً على شاطئ البحر، وطوروها إلى قنصلية (وهي السفارة البريطانية السابقة). بل ظهرت آنذاك محطةٌ للتلغراف. كما أنّ تجهيزات الميناء تجددت، وأضيفت إليها مرافق بالمكلاًّ عام 1903م. وتعمّقت الدويرة وأعيد بناءُ مبنى الجمارك. وهكذا ففي ذلك الحين اتخذت المدينة الشكل الذي بقيت عليه لحين بدء عهد جلالة السلطان قابوس. بدأت مظاهر التراجع في دور مسقط التجاري خلال الفترة ما بين 1910-1970م قبل الحرب العالمية الأولى، بعد أن كانت رائجة ولا سيما في صناعة التمور. بيد أن التهريب تصاعد وتفاقم عام 1921م، وضعف الطلب الدولي على التمور، وغادر القناصلة الأجانب مسقط، إلى أن أصبحت خارج الاهتمام التجاري بعد أن انتقلت التجارة إلى مطرح. وتشير تقارير تجارة مسقط إلى انخفاض عدد سكانها من 10 آلاف إلى 2000 بين 1913/1912 و 1920/1919م؛ بينما تزايد عدد سكان مطرح من 14 ألفاً إلى 20 ألفاً. وفي عام 1931م في عهد السلطان سعيد بن تيمور (1932-1970م) تحققت بعض الإصلاحات الإدارية. وحتى بعد إعلان البدء بتصدير النفط عام 1964م لم يكن في مسقط غير مستشفى واحد يخدم كل عُمان بإدارة الإرسالية العربية للكنيسة الهولندية في مسقط ومطرح (وكانت الإرسالية قد تأسست على يد زويمر بمسقط عام 1893م). وإلى جانب ذلك كانت هناك مدرسة واحدةٌ رسمية للمرحلة الابتدائية في الغالب تسمى «المدرسة السعيدية» في كلٍ من المدينتين، حيث تشكلان النظام التربوي الحديث القائم في عُمان كلّها. ولم تكن هناك سفارات للدول الأجنبية غير البريطانية والهندية. كما كان هناك مصرفٌ واحد. وكان من الملاحظ أن السكان لم يكن في مقدورهم التنقل ليلاً إلا بواسطة مصابيح.

المرحلة المعاصرة: في التطورات التي حدثت منذ السبعينات، ظلّت مسقط بيئةً خلفية. وامتدت ضواحي العاصمة إلى السيب وما وراءه، وبُذلت جهودٌ للاحتفاظ بالطابع التقليدي للمدينة. وظلت مشكلات الدخول إلى المدينة بسهولةٍ قائمةً أيضاً. جرى أولاً في العام 1929م إنشاء طريق صغير ما بين مسقط ومطرح في عقبة ريام (وقد تمهَّدَ هذا الطريق وتَسَفْلَتَ عام 1961م وظلّ الطريق الوحيد على هذه الشاكلة حتى عام 1970م). ومن الناحية البحرية تأسس الكورْنيش حول رأس كَلَبَوه. وظلت مطرح سوقاً تجارية، وجرى تحديث مينائها تحت اسم ميناء قابوس، مع منطقةٍ صناعية فيه. وظل في بيت الفلج منطقة عسكرية، وتحول الحصن فيما بعد إلى متحف عسكري. أما رُوي، والتي كانت في بداية مرحلة التطوير قد صارت مركز الحكومة، فقد تطورت فيها المباني الرسمية، والسفارات والفنادق، ودُور الفئات الثرية، في السهل المنبسط من وراء القُرم. أما ميناء تصدير النفط فهو ميناء الفحل المنعزل بعض الشيء على مقربةٍ من الوطية. في حين تطورت المناطق الصناعية فيما وراء المطار من ناحية السيب في منقطة الرسيل. وتبقى بوشر زاويةً منفردةً من عُمان القديمة على قَدَم التِلال الخَلْفيَّة. وتمتد أكثر المناطق السكنية حول الشرنقة الأصلية. وقد بُذلت جهودٌ حقيقيةٌ لضبط وتنظيم الهجرة الريفية المندفعة. وقد كانت هناك تحركاتٌ واسعةٌ في اتجاه المناطق الحَضَرية. لكنّ التنمية المنتظمة، والطرق الحديثة، أدت إلى إمكانية الوصول إلى أي مكانٍ خلال ثلاث ساعات، فتحولت الحركة الأسبوعية من خلال شبكة المواصلات إلى إمكانياتٍ متطورةٍ للتنقل بين الساحل والداخل وبالعكس دونما مشقةٍ كبيرة. وهكذا فجغرافية عُمان الحَضرية اليوم تدور حول مركزٍ ساحلي، مع مركزٍ متطورٍ ثانٍ في العاصمة السلطانية القديمة بصلالة. وبذلك تظلٌّ مسقط العاصمة الرمزية كما كانت خلال أكثر عهود آل بوسعيد، ، إنها اليوم قطعةٌ مُتْحَفية رائعة.

* * *

1 - أنظر الدراسات التي قام بها الأستاذ موريسيو توزي من معهد الآثار بجامعة نابولي، مع فريقه الاستكشافي.
2 - للمزيد راجع:

C.H. Allen, The Indian Merchant Community of Masqat, in Bull. School or, and Afri. Studis XIIV, 1981,P 39-53.

3 - J.Aubin, Mare Luse-Indicum II,P 112.

4 - انظر: G. R. Tibbetts في Arabian studies I, 87, P101

5 - راجع: Digley, War Horze and Elephant in the Delhi Sultanate, Oxford 1971, R.B. Serjeant, the Porthguese off the South Coast, Oxford 1963, 27; Aubin, op.cit. P 117-118, 168-170.

6 - راجع: S.B. Miles, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, 1966 reprint, 463-9. Region of Central Africa, 1860, II 401; Iben Ruzayk, Imams and Seyyids. Trans. Badger, 200.

7 - R.F. Buston, The Lakes

8 - انظر ابن رُزيق، ترجمة Badger، ص79، والسالمي: تحفة 64/2، وHamilton، مرجع سابق.

المصادر والمراجع

لن نستطيع هنا إعطاء كلّ المصادر والمراجع التي عُدْنا إليها. بل نشير إلى أهمّ مواطن الدراسات، التي يمكن من خلالها التماس سائر التفاصيل.

- المعلومات الجغرافية الرئيسية في
J.G.Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, Calcutta 1908-1915 (1970 إعادة طبع).
- وانظر عن تفاصيل السكان العرب، السيابي (سالم بن حمود): إسعاف الأعيان في أنساب أهل عُمان، بيروت 1965م.
- وعن الهنود C.H. Allen المرجع السالف الذكر في الدراسة وحواشيها.
- وعن الرحلة والرحّالة دراسة D.G. Hogarth القديمة The Penetration of Arabia, 1904، وانظر: Arabian Studies IV 123-59.
- ولتفاصيل مفيدة انظر: C.G. Miles, The countries and Tribes of the Persian Gulf, London 1919
- Peyton, old Oman, 1983, I,Skeet, Muscat and Oman, 1974
- عن مسقط في عهد البرتغاليين انظر: "Le Royaume d'ormuz au deleut du XVI siecle" in: Mare luso- Indicum II (1972, 1973) 77- 179
- وعن مسقط في العهد العثماني Salih O sbaran ,"The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581", in:J. of Asian history VI . (1972) 45- 87
- وهناك دراسات N.S. Carracks, R.B.Serjeant عن التجارة في القرون الثلاثة الأخيرة مع التركيز على البرتغاليين ثم الأوروبيين.
- ويظلُّ Bathurst مهمّاً في موضوع صعود البوسعيديين وبخاصةٍ حتى نهاية اليعاربة.
- ونعود إلى Loriner السالف الذكر عن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم Kelly, Britain and the Persian Gulf 1795-1968
- ويبرز C.H. Allen في دراسة عن مسقط. ونفوذها في الخليج وشرق إفريقيا. ثم في عمله: Sayyid and Sultans 1785-1914





نَصَّان حول (مسقط) .. بلسانٍ ألمانيٍ وعيونٍ رحَّالية ..

محمد المعمري ◆

ظلَّت الدراسات العربية في ميدان الكتابات الألمانية حول الشأن العربي عموماً، حتى وقتٍ قريب، ضيّقةً في مضامينها، شحيحةً في مواردها، لا تُشبع نهم المتابع العربي والألماني على سواء، وتغمط حق هذه الكتابات التي أتاحت للثقافات الأخرى قدراً لا بأس به بين جنباتها، بغض النظر عن طبيعة توجهاتها، ومراميها.

بقيت هذه المساحة على ضيقها وشحّها فيما كُتب حول (عُمان) تاريخاً وشعباً، إذ لم تحظ تلك الكتابات الألمانية، بعدُ، بأقلام تعرضُ بعضاً من معالمها، أو تقرأ بين سطورها ما كتبه الرحَّالة الألمان الأوائل حول الأرض العُمانية، مقارنةً، على سبيل التمثيل، بما تم إنجازه في الكتابات الإنجليزية، ترجمةً ودراسةً ونشراً.

وقد يخال الباحثون أنَّ اهتمام الألمان بأرض عُمان، قليلٌ لا شأن له، أوضئيلٌ لا يُضيف شيئاً إلى التاريخ، بيد أنَّ هذا الظن يتلاشى أمام كمٍّ لا بأس به من النصوص الألمانية حول عُمان، بدأت منذ وقت طويل، تعمل في صمت، وبقيت محفوظةً في سجلات ألمانيا ودورياتها المتخصصة، ومكتباتها العامرة، يطلع عليها أصحاب اللغة ذاتها أو يمر عليها الباحثون في الشأن العربي العام دون وقوف على مضامينها.

◆ باحث من عُمان .

سنحاول هذه المقالة تبديد تلك الظنون، مبرزةً إلى الضوء، من جديد، جزءًا يسيراً من عالم النصوص الألمانية حول عُمان، مبينةً بعض الملامح العامة في كيفية تناول هذه الدراسات لعُمان، وثقافتها الممتدة في أغوار الزمن، المتجذرة في ذاكرة التاريخ.

من أجل ذلك، سيعرض المقال نموذجين من تلك النصوص فحسب، نُشر الأول منها عام 1835م بينما نشر الثاني عام 1888م، ويحملان كلاهما عنوان (مسقط).

1

«وفي مسقط تتمتع جميع الأديان بالقبول، ولا أحد من هؤلاء التّجار تعرّضَ للسَّبِّ أو لاغتصابٍ تعسفيٍ للأموال من قبل أتباع الرسول».

(من التقرير الألماني)

نبدأ بتقريرٍ نُشر في 30 سبتمبر عام 1835م عنوانه (مسقط وسلطانها) (Mascat und sein Sultan)، في مجلة (DAS AUSLAND) ضمن المجموعات المحفوظة في المكتبة الرئيسة التابعة لجامعة توبنغن، ويقع في صفحتين من الحجم الكبير، بخط لاتيني قديم، وعدد كلماته (1120) كلمة تقريباً.

ويمثل هذا التقرير وصفا آنيّا ومكانيّا معينين، في القرن التاسع عشر(1835م)، وحول مسقط تحديداً، وهو أيضاً مختصر لتاريخ عهد حكم السيد سعيد بن سلطان (1806-1856م)، مستجمعاً عدداً من الوقائع التاريخية على منهج السَّرد الوصفي المقتضب للحالة السياسية والاقتصادية التي عاشتها مسقط خلال تلك الفترة.

يبدأ التقريرُ بوصفٍ عامٍ للحركة التجارية لسوق مسقط، والتجار العاملين فيه، يتلوه وصفٌ للبيوت المحيطة به، وميناء مسقط، وعن الوضع البيئي والصحي لها.

ففي وصف السوق يقول :

«و(مسقط) عبارة عن سوق مسكونة من قبل التجار الهنود ... إنَّ اللغة الهندية تعتبر لغة التعامل في السوق، حيث إنَّ العربية لا يتحدث بها إلا من قبل العرب الأصليين، والذين يشكلون نسبةً ضئيلةً جداً من السكان».

كما يقدم التقرير صورةً وصفيةً للسوق، في بنائه المعماري، فيقول:

«الطرق الضيقة مغطَّاة في شطرها الأكبر بحصائر من سعف النخيل، والتي تغطي ضوء الشمس جيداً، ولكنها لا تمنع بشكلٍ جيد تسرب المطر، لذا بعد رشقة مطر واحدة يغطى السوق كاملاً بالوحل بعمق الركبة، وهنا لا يمكن لا للشمس ولا للهواء أن يجدا منفذاً، فيبقى الوحل حتى يُزال، إما بما تحمله أقدام المشاة معها، أو حتى تتبخّر الرطوبة منه بفعل الحرارة الشديدة».

ويُعطي التقرير، كذلك، وصفاً عاماً للبيوت، بما في ذلك المحلات التجارية في تقديرنا، تصويراً ينم عن شاعريةٍ لا تخلو من النقد الفكاهي، ليقول:

«البيوت تتكون غالباً من طابقٍ واحدٍ فقط، وأسطحها مستويةٌ مبنيةٌ من التراب، حيث يبدو منظر المدينة كبيوت الأرانب؛ ولكن بيوتٌ بحجمٍ أكبر، وأمام كل بيت مساحةٌ صغيرة واقعة على الطريق، حيث توضع البضائع فيها».

وثمَّة ملحظٌ لا يمكن نكرانه في الكتابات الألمانية هذه، يتمثل في نقل الواقع الدقيق ووصفه، ومحاولة الاستعانة باللغة المقروءة في زمن لم تكن ثمة آلاتٌ تستطيع نقل تفاصيل الحياة اليومية للشعوب، كما حدث لاحقاً ، وهو عملٌ بارعٌ عُرف به

الرَّحالة العالميون، وبقيت تلك الكلمات مصدر إلهامٍ لكثيرٍ من الرسَّامين حاولوا مضاهاة سحر البيان بريشتهم المرهفة.

وهذه القدرة على التصوير الدقيق تتمثل في محاولة التقرير – أيضا – بيان التنوع المعماري في مدينة مسقط التاريخية، حيث يقول:

«قصْر السلطان وبيوت عائلته وبيوت كبار التجار على طراز جيّد، ويظهر أنها بُنيت برفاهية. تقع المدينة على حافة السَّاحل، وعلى سفح جبل مرتفعٍ يطوق المدينة بشكلٍ كامل، ويدع ممراً واحداً مفتوحاً نحو البلد إلى الداخل، وهناك توجد مجموعة أكشاكٍ فقيرةٍ حول مستنقعٍ آسنٍ تعود للعربِ الأصليين، الذين لم يسمح لهم بالبناء الثابت خشيةً من أن يتخذها الأعداء ترساً لهم عند تقدمهم للمدينة».

وهذا الوصفُ ذاته نجده في بعض الكتابات العمانية بأن «معظم مساكن أهل مسقط تقع خارج نطاق السور الذي يطوّق المدينة، وقد بُنيت هذه المساكن الصغيرة من جذوع النخيل وسعفها. أما المساكن التي بداخل السور فقد كان معظمها من دور واحد وإن كانت بعض منازل الأثرياء تتعدى ذلك وقد كانت المساكن تبنى من الطِّين أو الحصى، ولبعضٍ منها باحات صغيرة وتطلى سقوف بيوت الأثرياء بالجير الأبيض الذي يزخرف بنقوش هندسية».

ومن المعمار ينتقل التقرير إلى الحديث عن البيئة المسقطية آنذاك، فيقول:

«إنَّ كلَّ شخص يؤمن بالفطرة بأنّ هذه البيئة غير صحية، وهي غير صحيِّه فعلاً، حتى أنَّ وجود الأوروبيين فيها في فصل الصيف يعتبر أمراً مميتاً بشكلٍ قطعي. وقد مات ثلاثة ممثلين عيّنتهم شركة الهند الشرقية فور وصولهم، ويعمل هناك الآن رجلٌ من البانيان اسمه غلاب كقنصل إنجليزي».

ثم يعرج التقرير إلى الحديث عن ميناء مسقط، باقتضاب أيضاً، قائلاً:

«إنَّ ميناء مسقط محميٌ بشكلٍ كاملٍ من الرياح، باستثناء ريح الشمال، والتي تهيج أمواج البحر في بعض الأحيان، فتحول الخليج الى مرسى خطر».

وتلك إشارة إلى الموقع الاستراتيجي لهذا الميناء ولموقع مدينة مسقط بشكل عام، فالجبال تحيط بالمدينة، مشكلة حماية طبيعية، وحصناً مكيناً، فلا غرو أن تُتخذ هذه المنطقة بالذات عاصمة عُمان كلها، ويتخذها السلاطين مقراً لتسيير شؤون الحكم.

كما يسلّط التقريرُ الضوءَ على البحر وصيد الأسماك، وهي المهنة التاريخية لسكان السَّاحل العماني بلا جدال، فيقول:

«على هذا الخليج شمالاً يقع ساحلُ مطرح الجميل، حيث إنَّ البلد مكشوفٌ هناك وصحي. ويُصطاد من الخليج كمية من الأسماك، من المحتمل أنه يزود بها المناطق الداخلية من البلاد، لأن كثيراً من الإبل المحملة بالأسماك تنطلق يومياً من القوارب إلى الداخل».

ومما لم يفت التقرير بيانه، ما يعتاش منه العمانيون:

«ويظهر بأنّ الناس يعيشون على التمر والسمك بشكل رئيسي، والمواشي أيضاً، ولحم الثور المغذى بذلك لذيذ جداً وكثير الدسم».

كما يشير التقرير أيضاً إلى المنتجات الزراعية في مسقط آنذاك :

«في الجوار من مسقط يزرع البرسيم ويعتبر علفاً للخيول، ويجلب البرسيم يومياً إلى السوق. أغلب الفواكه الاستوائية موجودة هنا، ومن بينها نوع من أنواع العنب الصغير بدون نوى ويسمى الكسمس، وهو لذيذ جداً عندما يستطيع المرء توفيره بشكلٍ نظيفٍ. ولكن لا يوجد هنا شيء أقرف من الكسمس والتمر اليابسين في العادة».

كان التقرير حتى هاهنا وصفاً عاماً لمدينة مسقط وما حولها، بيد أنّ للتقرير محطةً يوقفنا عندها في عرض وصفي للعرب، يقصد العمانيين، في لفتة مفاجئة للقارئ ودون أية مقدمات يربط بين الحياة الطبيعية والعبادات الدينية، حيث يقول:

«إن العرب بكل تأكيد ليسوا معروفين بالعناية بالنظافة بين بني البشر ولم يوجب محمد الغسل اليومي لعدة مرات كعبادة من غير سبب، والذي يعتبر تحقيقها ضروريا مثل الصلاة للفوز في الآخرة، ولكن هذا الأمر أصبح عادة فقط كالتعاليم الأخرى، وبذلك لا يحدث أي تغير في القذارة العامة. ولكن لابد أن يقال أداء للحقيقة أن الطبخ، والذي تمارسه النساء غالبا، تعمه النظافة بشكل كبير».

ويعود التقرير إلى إيقاعه الوَصفي، لتخصيص مساحةٍ ليست بالقليلة للحديث عن السلطان سعيد بن سلطان (1806-1856م)، وبعض أحواله وأخلاقه، وعن علاقته بالسوق والتجارة، فيقول:

«تعتمد مسقط على التجارة في الدخل اليومي، ويعود إزدياد أهمية التجارة إلى تحررية فكر السلطان الحالي، وتحت سلطته المعتدلة تتوفر سلامة كل تاجر من التجار وأملاكه، وفي نفس الوقت تتمتع جميع الأديان بالقبول، ولا أحد من هؤلاء التّجار تعرّض للسَّبِّ أو لاغتصابٍ تعسفيٍ للأموال من قبل أتباع الرسول».

وتقدم الرؤية الألمانية ها هنا ملحظاً مهماً في سياق التوجه الديني للمسلمين العُمانيين آنذاك، بما لا يفوت الضيف والزائر ملاحظته من أول وهلة، والذي يقوم على أمرين مهمين: **أولاهما،** أن جميع الأديان تتمتع بالقبول في عمان، وهي روح (التسامح الديني) التي عرف بها العُمانيون منذ القدم، حيث تلتقي الأديانُ على أسس الاحترام والتفاهم، ومن المعلوم أنَّ أرض عُمان عاش فيها المسلمون أغلبية

ساحقة وبين ظهرانيهم أقليات نصرانية ويهودية، كما عاش المجوس بينهم أيضاً. **وثانيهما:** الأمان على الممتلكات، وهي خصيصة ذاتية في الشعوب، يحملها عليه الالتزامُ الأدبي تجاه حقوق الآخرين، بعدم التعدي عليهم، وعدم استحلال أموالهم ونسائهم، والكف عن إيذائهم باليد أو اللسان.

ويشير التقرير أيضاً إلى مكانة عُمان على الخارطة السياسية والاقتصادية في عهد السُّلطان سعيد، وبيان بعض صفات شخصيته:

> «خُلق وصلاح السلطان وأمانه الذي يتمتع به خلال علاقاته مع الحكومة في بومباي وموقع الميناء الإيجابي على بوابة الخليج الفارسي نوع من السيادة على سواحل إفريقيا و مدغشقر والبحر الأحمر والخليج الفارسي والهند بشكل عام».

وفي لفتة أخرى من التقرير، يتحدث الكاتب عن السلطان وعائلته، رابطا بين الملك والديانة، وهو أمر غير مألوف في بعض الأدبيات المسيحية التي تدع أمر السياسة في كفة وأمر الدِّين في الكفة الأخرى، وخاصة في نهاية القرن الثامن عشر فيما سمي بالثورة الفرنسية (1789م) حيث تم تقييد سلطة الكنيسة عن التدخل في شؤون الملكية، وحدث صراعٌ بين الفاتيكان والجمهورية الفرنسية جراء ذلك، حيث قامت فرنسا بغزو روما مرتين، الأولى عام 1798م والثانية عام 1809م ، وبعدها قام نابليون بونابرت بصيغة توفيقية بين الخصمين بأنْ تُترك الكنيسة وشأنها ما دامت مقتصرة على الشؤون الروحية، واستمر هذا التوفيق قرناً من الزمن تقريباً حتى عام 1905م حيث أعلنت الجمهوريةُ الفرنسية مرسوماً يقضي بالفصل بين الدِّين والدولة تماماً.

والمهمّ في هذا السياق هو تأكيد التقرير على (قدسية) السلطان وعائلته، وحفاظهم على الصلوات الخمس، في وقت كان توجُّه أوروبا، عموما، ينزع إلى الرّيبة

من الأمور الدينية، جراء الصراع الطويل بين سلوك رجال الدين والطبقات الكادحة من الشعب، على الرغم من تحفظنا الشديد على وصف (القدسية) هاهنا، فلم نجد ذكره في أي من المصادر التاريخية، ولم يعرف عن هذه العائلة والتي بدأ حكمُها لعُمان في عهد أحمد بن سعيد عام 1741م سوى تقدير الشعب لهم، إلا إن كان يعني، أي كاتب التقرير، بذلك الاحترام والتقدير الشديدين.

يقول التقريرُ ما نصه:

> «تعتبر العائلة التي ينحدر منها السلطان مقدسة، وهذا الاعتبار فقط من خلال صرامتها في الحفاظ على كل ما قاله محمَّد من أوامر. تؤدّي العائلة الفروض اليومية الخمسة من الوضوء والصلاة في وقتها تماماً، وهذا يأخذ وقتاً طويلاً، مع ذلك يلتقي السُّلطان مرتين في اليوم بموظفيه في الديوان ويسيِّر شؤون الحكومة».

وفي ذلك إشارة أيضاً إلى اهتمام السلطان بشؤون دولته، والاجتماع بحكومته مرتين في اليوم دليلٌ واضح.

ويتناول التقرير جانباً من تاريخ القوة البحرية العمانية، بالإشارة إلى السفن الحربية والتجارية التي كانت تمخر عباب بحار العالم آنذاك:

> «يستخدم السُّلطان سفنه الحربية الصغيرة للتجارة، والتي تتكون من بحارة من الهند، كربابنة السفن، والتي يظهر أنها لم تستعمل سابقاً لأية نوايا حربية، ومن خلالها يجمع السلطان بضائع من شتى الأنواع من سواحل شرق افريقيا وكلوة وزنجبار ولامو كوريس، ثم يتاجر بها في كالكتا والخليج الفارسي».

كانت تلك أبرز ملامح التقرير الذي نشر حول مسقط عام 1835م، والذي استطاع، على قصره، أن يستوعب مضامين كثيرة للحياة العامة، وللسياسة الداخلية، وللاقتصاد والبيئة، وينقلها إلى المتلقي الألماني الجالس على الجهة الأخرى من العالم.

2

«ولـن يـجـد المرءُ في مسـقـط، مـع انـتـصـار الـهـلال على الصليب، بأن تُحوّل الكنيسة إلى مسجد، كما حدث في القسطنطينية بكنيسة آيا صوفيا».

(من التقرير الألماني)

النموذج الثاني في هذه المقالة، حول ما كتب عن عُمان باللغة الألمانية، تقريرٌ أُعدَّ للمجلة الألمانيةٍ العتيقة (Globus) في مجلدها رقم (54) عدد (19) سنة (1888م)، ويقع في (1700) كلمة تقريباً، مع سبع لوحاتٍ فنيةٍ، تعكس، برأي المجلة، أوجه الحياة العامّة في مسقط وبعض القرى المجاورة لها، وكان يرأسُ تحريرها آنذاك الدكتور إميل ديكـرت (Emil Deckert 1848م–1916م)، أستـاذ الدراسـات الجغرافيـة بجامعـة فرانكفورت.

يمتاز هذا التقريرُ عن سابقه بتوجُّهه التاريخي والسّياسي، واعتماده على اللوحات الفنية السبعة، وإمعانه في تناول الأبعاد الحيوية للناس.

وصل كاتبُ التقرير إلى مسقط عبر البحر، في رحلةٍ طويلةٍ لا تخلو من مخاطرها المعتادة في غمرة صراعات القرن التاسع عشر الميلادي على منافذ التجارة والبحر، ويـبـدو أنـه زار في طريـقـه عـدداًمـن المدن الشـرقـيـة الـكـبيرة، ومـن بـيـنـهـا مـدينـة القسطنطينية في تركيا، فعدَّ (مسقط) واحدةً من أجمل تلك المدن؛ بجبالها المهيبة، وأرضها الممتدة، وسكانها المسالمين، وسياستها المتسامحة.

يقول كاتبُ التقرير وهو على متن سفينته المتجهة إلى مسقط ، وهي تمخر عُباب (خليج عمان):

«أول مشهد من مسقط، عندما يقترب المرء منها من ناحية البحر، فاتنٌ ساحر، كحال جميع المدن الشرقية الكبيرة. مرتفعات صخرية عالية، والحجارة التي يتخللها

ضوءُ الشمس كالمسرح المفتوح ترتفع على سطح الماء الأزرق، فترسم هذه الصورة خلفيةً فنية رائعة. وهذه هي نـهـايات سلسلة الجبل الأخضر، أعظم جبال سلطنة عمان، والذي يقع أطلسيا في اتجاه الجنوب الشرقي إلى الشمال الغربي، وفي القرب من شاطئ مزدان بالحجارة الكريمة...».

ويتابع التقرير وصف تلك السلسلة الجبلية، فيقول:

«هذه الصخور لا تقوى على حمل أية نباتات، وبهذا نتذكر أننا نتوسط حدَّ الشمال الشرقي للصحراء العربية الكبيرة. في أشهُر الشتاء تُرشُّ بكمياتٍ قليلة، من المطر، فقط، بينما في أشهر الصيف سحبٌ لا ماء فيها تتجمع فوقها في السماء».

والإشارة إلى قلة الأمطار في هذه المدينة الساحلية يشترك فيها عددٌ من التقارير الألمانية القديمة.

ثم يستطردُ التقريرُ في وصف ما على تلك السلسلة الجبلية، جاعلاً منه نقطة عبور إلى الحديث عن مسقط تاريخاً وسياسةً، يقول:

«على تلك الصخور العالية تتربع الحصونُ المختلفة مع الأبراج الضيّقة والمدوّرة، والتي تذكّر بالقرون الأوروبية الوسطى، وهي تمثل أيضاً نهاية القرون الوسطى وإليها الفضل في نهضتها. قام البرتغاليون ببناءِ هذه الحصون المنيعة مع رحلاتهم نحو شرق الهند في عصر البوكيرك، وكانوا يستعملونها من أجل حماية قوتهم البحرية».

يشير التقرير هنا إلى قلعتي (الجلالي) و (الميراني) الشامختين، المتقابلتين على ساحل مسقط، اللتين لا تُذكران في اللسان التاريخي إلا معاً.

وبعد وصف هاتين القلعتين، أو إحداهما، يوجه كاتب التقرير تساؤلاً كبيراً، فيقول:

«إنها تَظهرُ بشكلٍ غير مقدور الاستيلاء عليها، سواءٌ من جانب البحر أو جانب البر، وهي تسيطر بمواقعها المدخل نحو المرسى وكذا الممرات الجبلية، وهنا يتساءلُ المرءُ متعجباً، كيف أُجبر البرتغاليون على التخلي عنها؟»

وهو تساؤلٌ في محله، إذ كانت القوة البرتغالية ضاربةَ الجذور في مستعمراتها، طويلة الذراع في إخضاع من تريد، فكيف أُجبر البرتغاليون على التخلِّي عنها؟ رغم بُعد مسقط الاستراتيجي، وموقعها على مشارف البحار العالمية وخطوط الملاحة الدولية، والتي كانت عصب الحياة الاقتصادية في ذلك الوقت؟

ولكنّ الكاتب يُعيد إلى ذاكرته وإيانا تجربةً أخرى مماثلة:

«لم يكن الوضع ها هنا (فحسب) على أية حال، ففي الهند، أجلي الهولنديون مع قوتهم وموقعهم الحصين ليقوم السكُّانالأصليون باستيطانها. في نهاية حرب الاستقلال الطويلة والتي واجهها الإسبان و البرتغاليون، حتى يظهر أنّ الهجوم كان سهلاً لدرجة أنّ التاريخ لم يحك لنا ما حدث من صعوبات».

بعد ذلك يبدأ كاتب التقرير في وصف الحياة العامة للناس في مسقط وطبيعة بيوتهم ومساكنهم، فيقول:

«على سفحٍ ضّيق عند أرجل تلك الجبال وتلك الحصون تتزاحم البيوتُ البيضاء معاً، وفي مقدِّمتها بشكلٍ خاص البيوت الرسمية الكثيرة للمدينة: قصر السًّلطان، والدِّيوان، والبيت القديم لمكتب الجمارك، كذلك بقايا من شواهد حكم البرتغاليين، وأخيرًاوليس آخراً، مكتب القنصل الإنجليزي».

ثم يعرج إلى الحديث عن الحياة الاقتصادية قائلاً:

«الميناء تدبُّ فيه الحياة، وترسوا عليه بعض البواخر الإنجليزية الضخمة قبالة المرسى، وبجانبها بعض السفن الحربية الصغيرة للسُّلطان، وعلاوة على ذلك ثمةَ عددٌ كبيرٌ من القوارب والزوارق التابعة للسُّكان الأصليين. حتى يظهر للمرء بأنه يستطيع التعامل مع المراكز التجارية المخصصة على المحيط الهندي وفي الوقت نفسه في الأماكن البحرية المليئة بالسكان. أما كان ينبغي للقادة المتأخرين من العرب أن يأخذوا نصيبهم من الهند بكل اقتدار».

كما يربط التقرير بين ميناء مسقط بموقعٍ آخر له أهميته التاريخية والسياسية والاقتصادية من مناطق عُمان، فيقول:

«على شواطئ عُمان كثيرٌ من المنافسين، وبعضها، خاصةً صُحار والتي تقع بالقرب من الخليج الفارسي، لعبت دوراً مهماً في الحقبة التي سبقت البرتغاليين. وقد أشار إليها ابنُ بطوطة في القرن الرابع عشر بأنها بلدةٌ صغيرة. في ذلك الوقت، وعندما كانت حياة البحر في بلاد الخليج الفارسي، وخاصة بلاد ما بين النهرين، مزدهرةً ونشطةً بحركة السفن، حدث أمرٌ محزن، فقد صعدت مسقط أما باقي (المواقع البحرية) فقد انهارت».

ويتحدث التقريرُ في إشارةٍ سريعةٍ عن زنجبار، محاولاً الربط بين عُمان الأم وتوابعها على السواحل الإفريقية، فيقول:

«إنّ تأسيس سلطنة زنجبار من قبل مسقط، والذي قد يعتبره المرء خدمةً استعماريةً، ظهر في الحقبة الأخيرة من جراء الهجرة العربية إلى الشّواطئ السواحيلية، مع أنها كانت قبل ذلك».

ويعود التقرير إلى الحديث عن مسقط وهو الآن خارج المقار الرسمية التي أشار إليها، متحدثاً عن جزئها الداخلي وقد ساح فيها وسبر أزقتها، ولاحظ ما يلي:

«في داخل المدينة يتهيأ للزائر عموماً ما لم يكن بالحسبان، مثل القسطنطينية؛ فالشوارع ضيقة، متسخة، وعرة، وأغلب المنازل يظهرُ نصفُها العلوي وقد علاها الدمار».

ووصف هذه البيوتات الصغيرة هو الوصف ذاته الذي وُصفت به مسقط قبل نيف وخمسين عاماً من تاريخ هذا التقرير (1888م)، حتى قال ذاك الكاتبُ حينها (عام1835م): أنَّ البيوت أشبه بجحور الأرانب لمن يراها من بعيد.

ويضيف هذا التقرير قائلا:

«وفي أعلى الحصن الذي بناه البرتغاليون تقع الكاتدرائية الجميلة قبالة كلِّ شيء. ولن يجد المرءُ في المدينة، مع انتصار الهلال على الصليب، بأن تُحوّل الكنيسة إلى مسجد، كما حدث في القسطنطينية بكنيسة آيا صوفيا».

ويقول:

«إنّ المادة الأساسية لبناء بيوت المدينة هي الطوبُ الطيني المجفّف بحرارة الشمس، وهندسة البناء للبيوت الكبيرة حصينة مع فناء كبير بداخلها. لا يوجد ثمة مساجد مميزة وجميلة، ويعود السبب - كما يبدو - إلى قلة الشعور الديني لدى السكان، وهم كوزموبوليتانيون جدا».

ونلحظ هنا، التأكيد على (روح التسامح الديني) التي ازدانت بها مسقط على مر العصور، بما يجعلها ملمحاً عاماً في الكتابات الألمانية حول هذه المدينة، ولا تخطئ عين الزائرين لها منذ أول وهلة، ففي التقرير الأول التأكيد على مبدأي (التسامح) و (الأمان)، وها هنا التأكيد على مبدأ (قبول الآخر والاعتراف به)، وصرف النظر عن أي محاولة لطمس هويته أو تبديد معالم وجوده.

ينتقل التقرير مرة أخرى إلى وصف البيوتات في مسقط:

> «قصر الإمام والذي يقع في طرفٍ حصينٍ على البحر ويتميز عن باقي المباني برسوماته وبوابته الجميلة، وبنحوته العربية وبمدخل الأسُود، ويجد المرء الأمر ذاته في قصور حكّام بلاد الشرق.
>
> هذا النوع من الإعداد في القصور الملكية الشرقية قديمٌ جدًاوقد ورثوه قبل العهد الإسلامي من قبل الآشوريين الوثنيين دون تغيير».

ويعود التقرير إلى وصف حركة التجارة في سوق مسقط، وملامح المتعاملين فيه:

> «ومن الطبيعي أن يشكل السوق (البازار) مركز حركة الناس في المدينة، وثمة هنالك خليطٌ متعددٌ والذي يشكل السكان، بحيث يمكن من دراستهم بشكل أفضل.
>
> يمثل الهنود عمدة قوية، وقبل كل شيء البانيان الهنود، حيث ينجذب المرء إليهم، بدماثة أخلاقهم غير العادية، ولكنهم، على أية حال، في التعامل التجاري ماهرون، والذين يعودون عادة بعد عدة سنوات إلى بلادهم الأصلية الهند ليكوّنوا أسراً غنية هنالك. وهم معروفون بأنهم نباتيون متشددون، فلا يأكلون اللحم، بل يعيشون على الأرز، والفواكه، والحلوى.
>
> والمنافسون لهم هم المسلمون، والذين يتسمون بالوجه الطولي والعيون الحادة، والذين لا تتبين بشكلٍ واضحٍ ملامحُهم العربية الأصيلة، كما لا ينتمون أيضاً بشكلٍ بيّنٍ إلى المتعصبين الإسلاميين.

والعرب غير الأصليين (يعني بهم غير سكان مسقط)
والـذيـن أتـوا مـن الـواحـات الـداخـلـيـة ذات الـتـضـاريـس
الجبلية الصعبة، لكي يبيعوا التمر والمنتجات الأخرى،
وشراء القطن الإنجليزي والمعدات والأسلحة وما سواها».

من خلال هذا النص، يقرب لنا التقرير الحضور البشري في سوق مسقط آنذاك، في وصف دقيق يعيد الناس من حيث أتوا، في أمرٍ امتاز به هذا التقرير عما سواه، كما أنه لم ينس وصف نساء مسقط، فيقول:

«والنساء لا يلبسن أقنعة بشكلٍ متشددٍ كما هو الحال
في بقية المدن الإسلامية، ويمكن تفسير هذه الحالة بأنّ
المجتمعات التجارية العالمية تتمتع بالتَّسامح بينما ينحسر
التعصُّب، ومع ذلك فإن اللباس الإسلامي لا يغيب بأي
معنى من المعاني».

ويصف الحضور الإنجليزي قائلا:

«ومن الأوروبيين يمثل الإنجليز فحسب حضوراً قوياً في
مسقط، وفي مجمل التعاملات التجارية للمدينة يسمع
المرء بشكل لافت اللغة الإنجليزية بجانب اللغة العربية.
وهم يركزون على هذه النقطة تعبيرًا عن سلطتهم على
الهند وعلى التجارة بشكلٍ عام، وهم يتعاملون معها
بشكلٍ واضحٍ كمحميةٍ بريطانية، وهم يدَّعون حمايتها
بشكلٍ علني، بالإضافة إلى حماية مصالحهم التجارية
العالمية، كما هو معلوم».

ويعود التقرير إلى وصف مسقط وأسوارها وتضاريسها، وما يتعلق بذلك:

«على الأرض حول مسقط ثمة سورٌ منيعٌ يحيط بها،
ويـوجـد بـه ثـلاثـة أبـواب محروسـة مـن قـبـل الجـنـود،

ويستطيع المرء من خلالها الخروج إلى مساحةٍ خالية، وهذه المساحة بالتأكيد محدودةٌوضيقة، وتتعرض الأرجل في كل مكان لمعوقات مفاجئة تحُول دون التنقل بسبب الصخور والحجارة».

وإشارةً إلى النشاط الزراعي، وأهمية الآبار المائية في عُمان يقولُ التقرير:

«الأرض الخصبة تحتل مساحة ضيقة، ومع ذلك فثمة بعض البساتين، والتي تسقى عن طريق الآبار، وقد زرع فيها بشكل مرتب النخيل، والعنب، وأشجار التين، وغير ذلك ..هذه الآبار هي مصدر مياه الشرب لدى السكان، وهم يتعاملون معها بنفس الطريقة التوراتية حيث توضع المياه في جحال كبيرة وتنقل بحملها على الرأس إلى حيث البيوت».

وفي محاولة لتحديد مسارات التجارة الداخلية في عُمان، يشير هذا التقرير إلى مايلي:

«المنفذ الوحيد للمدينة، والذي يقع في الشمال منها، يقود إلى مدنٍ كبيرةٍ وصولاً إلى الجبل الأخضر، وهي التي تحرك اقتصاد مسقط، وهي مصدر المنتجات الزراعية. هذا المنفذ الموصل إلى تلك الأماكن وعرٌ وصعبٌ للغاية».

ثم يستعرض التقرير موقع (مطرح) وأهميتها بالنسبة إلى جارتها (مسقط)، فيقول:

«على بُعد أميالٍ قليلة من مسقط وعلى الجهة الغربية منها تقع مطرح، والتي تعتبر ضاحيةًمن ضواحيها، والوصولُ إليها إنما يكون عن طريق الممرات الحجرية

الضيقة والتي قليلا ما تسلك، فلذا تكون وسيلة الاتصال بين المدينتين، غالبا، عبر القوارب الصغيرة التي تبحر ذهاباً وإياباً».

وعند المقارنة بينهما يستخلص التقرير ما يلي:

«تعتبر الأرض والتربة في مطرح أخصب من التي في مسقط، وفي هذه البيئة ثمة بستان ضخم، وها هنا الإقامة الصيفية للسلطان، وعلى الرغم من ذلك تعتبر مطرح أفقر من أختها الكبيرة، إذ لا حظَّلها من التجارة الواسعة لبلاد ما وراء البحر، فميناؤها مفتوح، والريح والأمواج تسجل فيها بدرجات عالية مقارنة بما هو في مسقط».

وحينما صمت التقرير الأول عن تسمية شيءٍ من قلاع مسقط وحصونها، نلحظ ها هنا تسميتها بأسمائها، وبيان معلومات دقيقة حولها، يقول:

«في أسفل القلعة المبنية تقوم قلعة الجلالي الواقعة شرق المدينة بحماية مسقط، وخاصة في فترات الجذر البحري، وإلا فإنها أشبه بجزيرة، كما ينبغي التأكيد على دور قلعة الميراني على الغرب من المدينة. ويعتمد جيش السلطان على 1200 جندي، لحماية هاتين القلعتين، وهم مسلحون بالمدافع القديمة، والتي على الأرجح تعود إلى مخلفات الوجود البرتغالي».

ويعطي التقرير كذلك معلومات دقيقة حول نوع وحجم الصادرات العمانية من سوق مسقط، ومدى تأثرها بمناخ التجارة العالمية، ومع الهند تحديداً، فيقول:

«إذا كانت مسقط معتمدة على التعاملات التجارية فإن اعتمادها هي ذاتها على كراتشي، ومع ارتفاع المعدلات

التجارية والتي اكتسبتها الهند في الآونة الأخيرة فإن ذلك يذهب عن مسقط بشكل متوازٍ.
وتعتبر الصادرات المهمة لمسقط: الملح، التمور، الأسماك، القطن، واللؤلؤ، والخرز، وبلغت صافي الصادرات في هذا الوقت إلى ثلاثين مليون مارك ألماني».

ولا يفوت هذا التقرير كسابقه، الإشارة إلى المناخ المسقطي المعهود:

«بالنسبة إلى مناخ مسقط فإنها ضمن أكثر بلدان العالم حرارة، ولذا فالبيئة الصحية لا يمكن الزعم بها، كما أنّ المواطنين يفرون في أشهر الصيف إلى الجبال، ويتبقى عددٌ قليلٌ منهم في المصحة».

وفي سابقة مثيرة في النصوص الألمانية، يقدم هذا التقريرُ تعداداً سكانياً لمدينة مسقط، وجارتها مطرح، بل يتعدى ذلك ليقدر تعداد سكان عمان بشكل عام:

«يبلغ تعداد السكان في مسقط إلى 40000 شخص، وفي مطرح 25000 شخص، أما التعداد الكلي للسكان في عمان فيبلغ مليون ونصف المليون شخص.
وبشكل منطقي على كل حال فإن الحديث عن إحصاء تعداد السكان بشكل دقيق من قبل سلطة الإمام أمر لم يتم الحديث عنه بعد».

يمثل النصّان الألمانيان حول مسقط في القرن التاسع عشر نموذجين فحسب، في خضم عدد كبير من النصوص التي لابد من دراستها، قبل هذه الفترة وبعدها، والتي باكتمالها، إلى حدٍّ ما، يمكن الخروج منها ببعدٍ آخر في العلاقات الإنسانية، ومحاولة الجانب الألماني فهم طبيعة الشعوب وثقافاتها وبيئاتها، والتعرّف على الحراك الدولي في جوانب السياسة والاقتصاد والمعارف.

ونستخلص من هذين النصَّين أنّ الرَّحالة الألمان دقيقون في وصف ما يرون ويلاحظون، ليعبِّروا عن هذا بلغة واضحة، وإن كانت المقارنة، في بعض الأحيان، لا تخرج عن حيز النظر إلى (الآخر) من خلال (الأنا) الأوروبية، في وقت تعمَّقت فيه الصراعات الدولية على الشأن والشأو.

وتتجلى دقة كلا النصين، أو أحدهما، في تبيان أرقام محددة يصعب في ذلك الوقت الحصول عليها، كبيان أعداد الجنود، وتعداد سكان مسقط ومطرح، ومعرفة حجم قيمة التداولات في السوق العمانية والصادرات والواردات، وهذه الأعداد يمكن أن تشكل، للباحثين المتخصصين، ملامح عامة يمكن الانطلاق من ثناياها لبحث الأطوار التي مرت بها الحضارة العمانية على مر التاريخ. بالإضافة إلى دقة تصوير الطبيعة العامة، وحركة الناس والأسواق، والمشاهد الحيوية، والعمران والبناء، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبين التجار والشعب.

إنّ النصَّين، بكل وضوح، يجعلان من مسقط مدينة عظيمة الشأن، مقارنةً بمثيلاتها الشَّرقية، في موقعها وطبيعتها، وفي تجارتها وتعاملاتها، وفي سلطانها وشعبها، ويؤكدان بصورة ملفتة إلى (التسامح الديني) ملازماً لمكوناتها الثابتة، وإلى وجود قبائل وشعوب مختلفة داخل سور مسقط تعيش في أمنٍ وأمان، بصرامة الواقع وقوة السلطان.

* * *





مؤتمرات ابن خلدون (1406-2006)

إعداد رضوان السيد

تواصل الاهتمام العربي والعالمي بابن خلدون على مدى تجاوز القرن ونصف القرن؛ منذ نشر سلڤستر دي ساسي فصولاً من المقدمة، وأكملها كاترمير في خمسينات القرن التاسع عشر وفي العام 1857م نشرتها مطبعة بولاق بتحرير الشيخ نصر الهوريني.

في العام 2006م حلّت الذكرى المئوية السادسة لوفاة ابن خلدون، انعقدت بهذه المناسبة عشرات المؤتمرات في مشرق العالم العربي ومغربه، وفي عواصم العالَم الكبرى، والمؤسسات الثقافية الدولية - وكان من آخرها المؤتمر الذي انعقد بمصر واستمرّ أربعة أيام برعاية واحتضان المجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية*. واللافت للانتباه أنّ تلك المؤتمرات ما قالت جديداً كثيراً؛ بل ركّزت على خمسة أمور اعتبرها العلماء والأساتذة المشاركون في بعضها أو سائرها إنجازات ابن خلدون الأساسية:

أولاً: ابن خلدون صاحب المنهج المتميز في كتابة التاريخ. وهذا المنهج المتميّز ينقسم إلى قسمين؛ القسم النظري أو الفلسفي، والقسم العملي أو التقني. في الجانب النظري اعتبر ابن خلدون أنّ علم التاريخ إنما هو خبرٌ عن العُمران البشري والإنسان، وطبائعه، وتقلُّب أحواله. ولذلك فقد حدَّد أُسُسَ ذاك العُمران وموقع

الإنسان المركزي فيه، وأحوال معاشه، في تفرقةٍ أرسطيةٍ بين الصورة والمادّة. وبذلك تكونُ لعلم التاريخ لأنه علم العمران ثلاثُ وظائف: الكشف، والفهم، والتقدير. في الكشف تجري معانيةُ الواقعة، وفي الفهم يجري النظرُ في تجريدها وصولاً إلى قراءتها قراءةً صحيحة أي تبيان علاقتها بطبائع العُمران، وفي التقدير تجري المقايسة ويجري الاعتبار بحثاً عن الإمكانات المستقبلية. أمّا في الجانب العملي أو التقني والمتصل بالكتابة التاريخية فإنّ ابن خلدون يتحدث عن طرائق نقد الأخبار لجهة آليات النقل، ولجهة موافقتها لطبائع العُمران والموجودات، ولجهة ملاءمتها لما نعرفُهُ ونشهدُهُ من سياقاتٍ وأحوالٍ وعوائد وأعراف. ومنذ بدايات البحوث عن ابن خلدون كان هناك ثناءٌ كبيرٌ على «علمية» ابن خلدون في المنهج التاريخي كما في تقنيات الكتابة التاريخية. ولأنّ قلةً قليلةً من الباحثين فقط قرأتْ تاريخ ابن خلدون قراءةً متفحصة؛ فقد ظلّت الفكرةُ السائدةُ أنَّ الرجل لم يطبّق منهجه التقديمي في كتابته التاريخية. وجاءت هذه المؤتمرات في العام 2006م معتمدةً في محاضراتها في الأكثر على المقدمة، ولذلك دارت حول نفسها في مسألتي: علم العمران، وعلم التاريخ، وظلّت وصفيةً أو ثَنائية وتقريظية.

ثانياً: ابن خلدون وعلم الاجتماع: منذ كتاب طه حسين عن ابن خلدون عشية الحرب العالمية الأولى، وهو أُطروحةٌ أنجزها تحت إشراف ليڤي بريل تلميذ دوركايم، ظلّ كثيرون يكررون أنّ ابن خلدون هو المؤسّسُ الأقدم لعلم الاجتماع. وهذا التقدير ليس مقتصراً على العرب بل تبنّاه اجتماعيون عالميون مثل غاستون بوتول وفون سيڤرس، ومن الباحثين العرب المعروفين عالم الاجتماع علي عبدالواحد وافي، الذي أضاف لإنجازاته إعادة نشر مقدمة ابن خلدون نشرةً (في خمسة أجزاء) حاول أن تكون علمية، والاجتماعي الآخر حسن الساعاتي. وما اختلفت الآراء في هذه المسألة في مؤتمرات العام 2006م؛ وإن يكن هناك من أنكر أنْ يكونَ حديثُ ابن خلدون في «علم العمران» و «أحوال المعاش» هو نفسهُ علمُ الاجتماع الوضعي بتياراته المختلفة في الأزمنة الحديثة (محمد عبدالوهّاب جلال في مجلة التسامح، عـ16). فقد أصرّت الدكتورة سامية حسن الساعاتي (ولها كتابان عن اجتماعيات

ابن خلدون) في مؤتمر القاهرة عام 2006م على أنّ وضعانية ابن خلدون حداثية بغضّ النظر عن العصر الذي عاش فيه، وإلاّ صارت العلوم كلّها إثنيةً وأوروبية بداعي المركزية الغربية المعروفة.

ثالثاً: ابن خلدون وقيام الدول وانهيارها: الدولةُ في نظر ابن خلدون هي مادةُ العُمران البشري، وجزءٌ من طبيعته. ومع أنّ الرجل قال في المقدمة إنه يؤرّخ للجيلين (العرب و البربر) اللذين عاشا بالمغرب حتى أيامه، فإنه اعتبر مقولة الدولة مقولةً إنسانيةً عامة؛ وبخاصةٍ أنه طبّق جزء المقولة الخاصّ بالعرب والبربر على الشعوب التركية عندما جاء إلى القاهرة من تونس إلى ظلال الدولة المملوكية الجركسية حتى وفاته عام 808هـ/1406م. اعتبر ابن خلدون أنّ أشكال المُلْك ثلاثة: المُلْك الطبيعي (البدائي؟) والمُلْك السياسي (دولة الحزم والمصلحة والعقلانية لدى الأُمم الكبرى مثل الروم والفرس)، والمُلْك الديني (= الخلافة الإسلامية). وما قال ابن خلدون شيئاً عن نشوء الدول لدى الآخرين؛ لكنّ المفهوم أنه ينطبقُ عليها ما انطبق على العرب والبربر والتُرك: عصبيةَ قَبَليّة تقترن بدعوةٍ دينية فتؤدي إلى قيام الدولة التي تأتي من البادية إلى المدينة، وتتعاظم إلى حدود الإمبراطورية بقدْر قوة العصبية، ونجاح الدعوة الدينية. بعد ذلك يتحدث ابن خلدون عن «أجيال الدُوَل» أي تطوراتها بعد قيامها واستتباب الأمر لها في المدينة أو المصر، وهي تستمر لثلاثة أجيالٍ أو أربعة، وتنقضي بانحلال العصبية لأسبابٍ يذكرها.

إنّ الواقعَ أنّ هذه الرؤية لطرائق قيام الدول لدى ابن خلدون إنجازٌ له وإن اتخذ طابعاً تفسيرياً باستقراءٍ ناقصٍ هو نموذجُ العرب والبربر في التاريخ الإسلامي. وما شكّك أحدٌ في سلامة هذا التصور في البحوث عنه لما يزيد على القرن من الزمان. وقد ساد هذا التصور أو التفسير لدى العرب على الخصوص بعد دراسة محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، مطلع الستينات. ولذلك ما كانت البحوثُ في مؤتمرات العام 2006م كثيرةً بشأن هذا الأمر؛ وإنْ لم يخْلُ بحثٌ منها من ذكرٍ لهذه المقولة. إنما أُثيرت بعض الإشكاليات بشأن استثنائية الدولة الإسلامية أو الخلافة عنده. إذ إنه في الوقت الذي يقدّم فيه اعتبارات العصبية القَبَلية (= المُلْك الطبيعي) في سائر

الأحوال، يقول إنّ الخلافة الإسلامية الأولى تقدمت فيها اعتباراتُ الوازع الديني أو الدعوة الدينية (قارن ببحث رضوان السيد في مؤتمر القاهرة، والذي نُشر بمجلة التسامح، عـ16).

رابعاً: ابن خلدون: ثقافته ومصادره والتأريخ للعلوم الإسلامية: كتب ابن خلدون عدة فصولٍ في المقدمة في التأريخ للعلوم الإسلامية الدينية واللغوية والعقلية، فضلاً عن العلوم الطبيعية والخيمياء، وأدبيات العلوم الشعبية والأعراف وعوالم السيمياء. وما لقيت تلك الفصول التأريخية والحكمية اهتماماً إلاّ في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد كانت الفكرة السائدة أنّ ابن خلدون ليس متخصّصاً في هذه الشؤون العلمية، فضلاً عن عدائه للفلسفة، كما كان هناك استغرابٌ لتطويله في أخبار وأشعار الأعراف الشعبية والجَفْر والطِلَّسْمات. ثم إنّ كثيرين اعتبروا تلك الفصول من لواحق المقدّمة وليس من أصولها ولا تنتمي لمقولاتها في العمران البشري ومنهج التاريخ ونشوء الدول. ولذلك فقد كان من ميزات مؤتمرات العام 2006م الاهتمام بفصول العلوم في المقدّمة، وبخاصةٍ موجزاته لعلوم الفقه والأصول والكلام. وللعلوم الطبيعية والرياضية والهندسة. وبقيت الحيرة إزاء اهتمامه الفائق بأخبار وكتب وأشعار الحفر والطلَّسْمات. فكان هناك مَنْ اعتبرها وصفاً لواقع. وهناك من اعتبرها من آثار اللاعقلانية (الدينية والأشعرية) لديه. وقد مضى بعضُ المختصين قُدُماً في استكشاف مصادر ثقافة ابن خلدون، فقال بمعرفته الجيدة بمؤلّفات ابن رشد، ومؤلّفات ابن سينا والطوسي. ولفت الانتباه إلى مؤلَّفه الصوفي (شفاء السائل)، ومؤلّفه الآخر في اختصار محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي (- 606هـ). وفي الجملة تقدمت معرفتُنا بثقافة ابن خلدون ومصادره، وتنوع معارفه فحتى الفلسفة التي أظهر الرجل زُهداً فيها، بل كراهيةً لها، أخذ منها مقولات أساسية في مقدمته، وكان يعرفُها معرفةً جيدةً من خلال ابن رشد وغيره. ونعرفُ الآن أنه اطّلع حتى في التاريخ على كتبٍ جديدةٍ كثيرةٍ في مقامه الطويل بالقاهرة.

خامساً: شخصية ابن خلدون: كتب ابن خلدون جزءًا في سيرته الشخصية ألحقه بآخر تاريخه. وقد نشره منفرداً محمد بن تاويت الطنجي في الخمسينات بعنوان: «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً». وقد استغنت أكثر الدراسات حول مقدمته عن التحدث في شخصيته؛ في حين لاحظت قلةٌ من الباحثين أنه كان ذا طموحٍ سياسيٍ بارز في شبابه وكهولته، وهو على أي حالٍ من أُسرة وجاهةٍ ووزارة. وإلى ذلك تعود مشاكله مع السلطات بتونس وبلدان المغرب الأخرى؛ إذ ما كان أحدٌ من المتنفِّذين - وبخاصةٍ في تونس - يطمئنُّ إليه. وإلى ذلك يُعيدُ عديدون أيضاً علاقته المترجرجة بصديقه لسان الدين ابن الخطيب ذي الوزارتين، والذي مات مقتولاً. وفي بحوث مؤتمرات العام 2006م تحدث أحد المحاضرين عن شخصيته الذليلة مستشهداً بتضاؤله أمام تيمورلنك وأمام الظاهر برقوق، وكثرة عزله من منصبه في قضاء المالكية. وفي الخُلاصة يبدو ابن خلدون شخصيةً محافظةً في الدين (مالكي المذهب، أشعري العقيدة)، منكمشةً في السلوك مع الزملاء والناس، يميلُ للعزلة والتأمل. ومن الواضح أنّ إيثاره الهجرة والاستقرار بمصر وخسارته لأُسرته؛ كلٌّ ذلك يعني أنه لو كان ذا طموحٍ سياسيٍ غلاّب لما فَعَلَ ذلك أو لَمَا صار إليه.

ما زادت مؤتمرات ابن خلدون في الذكرى المئوية السادسة على وفاته من معلوماتنا عنه وعن فكره ومؤلَّفاته كثيراً. لكنها كانت مفيدةً في التذكير ببعض ركائز فهمه وفهم علمه الكبير. وقد نُشرت كتبٌ جديدةٌ عنه، كما أُعيد طبعُ كتبٍ مشهورةٍ له ومن ضمنها المقدمة (بتحقيق علي عبدالواحد وافي). بيد أنّ أهمَّ ما أتت به الذكرى السادسة إقبال الأستاذ إبراهيم شبُّوح، الباحث التونسي المعروف على إصدار نشرة جديدة للمقدمة والتاريخ استناداً لخمس مخطوطاتٍ من اسطنبول، قُرئت كلّها على ابن خلدون، وعليها خطُّه وتعليقاتُه. وقد صدر من العمل مجلَّدان يستوعبان المقدمة. ووزَّع الأستاذ شبوح أجزاء التاريخ ومخطوطاته على عدة باحثين لتحقيقها تحت إشرافه، ويُنتظر أن تكتمل هذه النشرة الجليلةُ بالفعل أواخر العام 2008م. وسيختمها شبوح بجزأين منفصلين أحدهما الفهارس، والآخَر لدراسة تركيب العمل، وطرائق ابن خلدون الكتابية. ويدلُّ الجزءان الصادران من «العِبَر»

على قراءةٍ رائعةٍ لهذا النصّ المُشكل. وسيتبين الفارقُ بالفعل عند نشر بقية الأجزاء؛ ذلك أنّ التاريخ بالذات ما نُشر نشرةً علميةً مقبولةً من قبل.

* * *

* نشرت مجلة التسامح في العدد رقم 16 (1427هـ/2006م) ملفاً عن ابن خلدون (ص135-230). وكذلك فعلت مجلة المستقبل العربي عـ7/2006، ص87-155.





مؤتمر المخطوطات المترجَمة بمكتبة الإسكندرية ودورها في التواصل الثقافي والحضاري

إعداد رضوان السيد

فيما بين 29 مايو والأول من يونيو عام 2007م عقدت إدارة المخطوطات بمكتبة الإسكندرية مؤتمرها الرابع للمخطوطات العربية، وكان هذه المرة عن المخطوطات المترجَمة إلى العربية ومنها عبر العصور خلال قرابة الألف والخمسمائة سنة الماضية. فعلى مدى تلك العصور الممتدّة كانت المخطوطات وسيلةً رئيسيةً من وسائل التثاقُف والتواصل الأدبي والعلمي والحضاري.

امتدّ المؤتمر على مساحة أربعة أيام، بمعدَّل أربع جلساتٍ في اليوم الواحد، وأُلقيت فيه زُهاء الخمسين محاضرة، وشارك في الإلقاء والحضور كبار الأساتذة العرب والعالميين من المختصين بالتراث العربي والإسلامي العلمي والفلسفي والأدبي واللُّغوي. وقد غلبت على محاضرات اليومين الأولين بحوث المخطوطات العلمية (الرياضية والفلكية والفيزيائية والكيميائية المترجمة إلى العربية ومنها). كانت المحاضرةُ الأولى في المؤتمر للأستاذ المعروف عالمياً في بحوث تاريخ العلوم العربية والإسلامية الدكتور رشدي راشد (الحاصل هذا العام على جائزة مؤسسة الملك فيصل في الدراسات العربية والإسلامية) بعنوان: ترجمة النصوص العلمية بين اللغات اليونانية والعربية واللاتينية. وقد تحدث الأستاذ راشد عن مشكلات

الترجمة العلمية وقضاياها، ثم ضربَ مَثلاً على ذلك بكتاب المخروطات لليوناني أبولونيوس. فقد تُرجم في القرن الثالث الهجري إلى العربية، ثم تُرجم في القرن الثاني عشر الميلادي من العربية إلى اللاتينية بأسبانيا. وقد قارن المحاضر المتخصّص في تاريخ الرياضيات بين الأصول اليونانية والأصول العربية، وتأثير الترجمة إلى اللاتينية على هذا النقل المثلَّث. وقد تبين له أنّ الترجمات دقيقة، وأنّ العرب أضافوا إيضاحاتٍ ومعادلات على النصّ الأصلي أفاد منها المترجمون والرياضيون اللاتين. وبذلك تحققت شراكةٌ علميةٌ بارزةٌ عبر أجيالٍ متطاولةٍ من الرياضيين والباحثين. وكان كتاب أبولونيوس في «العناصر» موضوعاً لباحثٍ إيطاليٍ في المؤتمر هو لويجي مايرو. فحتى القرن السادس عشر ما كان الأوروبيون قد وجدوا من كتاب أبولونيوس المذكور باليونانية غير الأجزاء الأربعة الأولى. ثم اكتشفوا في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر الترجمة العربية للأجزاء الأربعة الأخيرة والتي أنجزها ثابت ابن قرّة في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري). وعلى هذه الترجمة عمل عدة علماء عرب ومسلمين شرحاً وإيضاحاً وإضافة، وقد بقيت كلُّ تلك الإنجازات في مخطوطاتٍ عربية توالت حتى القرن السابع الهجري. وبجمع ذلك كلّه وتحقيقه تحقيقاً نقدياً تبينت تلك السلسلة من التعاوُن العلمي عبر الترجمة خلال العصور القديمة والوسيطة.

ودرس الأسباني باسكال كروزيه ترجمات كتاب العناصر لإقليدس. وقد أوضح الباحث أنّ الكتاب تُرجم ثلاث مراتٍ منذ أواخر القرن الثاني الهجري وإلى أواسط القرن الثالث. قارن الباحث الترجمات الثلاث، وبخاصةٍ ترجمة حُنين بن إسحاق، مُلاحظاً أنّ تكرار الترجمة سببُه أهمية الكتاب في الرياضيات. لكنْ تلك الترجمات أيضاً تُتيحُ الاطّلاع على تطور المصطلح واللغة العلمية بالعربية. وحاضرت البروفسوره هيلين بيلوستا عن ترجمة كتاب منيلاوس في الفلك الرياضي. وهو بسبب صعوبته تُرجم وعُمل فيه وعليه شرحاً وإيضاحاً أكثر من خمس مرات. وقد قارنت المحاضرة بين المخطوطات من حيث الدقة في النقل والفهم. ولاحظت أنّ علماء الفلك والرياضيات أسهموا في تصحيح الترجمات بسبب معارفهم الواسعة رغم

عدم معرفتهم باليونانية. ودرس روبرت موريسون مسألة الترجمة بين العربية والعبرية. ففي القرن الثاني عشر قدم البطروحي إسهاماتٍ كبرى في تحسين الهيئات الفلكية من خلال كتابه: «صُوَر الأفلاك السماوية». ثم بعده بقرنين كتب ابن خميس اليهودي بالعبرية كتاب «نور العالم» الذي حاول فيه فهم عمل البطروجي وتطويره. وقد لاحظ موريسون أنّ المترجمين والعلماء اليهود تواصلوا مع المخطوطات العربية بطريقتين: كتابة المخطوطات العربية بالعربية لكنْ بحروفٍ عبرية، أو النقل والترجمة من العربية إلى العبرية ثم منها إلى اللاتينية.

وجاء الياباني ساساكي شيكارا بجديدٍ طريفٍ حين قارن بين ترجمات الكتب الرياضية إلى اليابانية والصينية من اللغات الأوروبية، والترجمات العربية عن اليونان للكتب ذاتها.

وقد اهتمّ الباحث الدكتور عصام الشنطي بالمشكلات التي أحاطت بترجمة كتاب أرسطو في الحيوان من الإغريقية إلى العربية. أنجز الترجمة الأولى للحيوان يحيى بن البطريق الذي كان يعرف اليونانية والسريانية جيداً، ولا يعرف العربية بإتّقان. ولذلك لاحظ الجاحظ ولاحظ ابن النديم أنّ الترجمة رديئة. ولذلك أيضاً أَقبل العرب على ترجمة الكتاب ثانيةً (إسحاق بن حنين؟)، وفُقدت الترجمة الأولى التي قام بها ابن البطريق؛ والتي اضطر لاستخدامها كثيرون في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي.

واهتمَّ كلٌّ من الأستاذة المعروفة أميرة حلمي مطر، والدكتور أحمد شحلان (أستاذ اللغة العبرية بجامعة محمد الخامس) بنوعٍ آخر من أنواع التواصل الحضاري مركزُه ابن رشد. فقد عمل ابن رشد على شرح أعمال ارسطو المترجمة إلى العربية وبثلاث كيفيات: شرح صغير، وشرح متوسط أو تلخيص، وشرح طويل. وعندما لم يجد مخطوطةً مترجَمة لكتاب أرسطو في السياسة شرح أو لخَّص جمهورية أفلاطون (!). والمهمُّ في هذا السياق، أنّ شروح ابن رشد بُدئ بترجمتها إلى العبرية واللاتينية بعد وفاته بمائة عام وقد كان ذلك من حسن الطالع؛ لأنّ بعضَ تلك

النصوص الرشدية ضاع أصلُها العربي وبقيت في الترجمات فقط. وقد قامت أميرة حلمي مطر (التي كانت أستاذة اليونانينة والفلسفة القديمة بجامعة عين شمس) بدراسة شرح ابن رشد للجمهورية مترجماً إلى الإنجليزية من العبرية مرتين على يد كلٍ من إزورن روزنتال، ورالف ليرنر. أمّا الأستاذ أحمد شحلان والذي ترجم تلخيص ابن رشد عن العبرية مباشرةً، ونشره بدراسةٍ وتقديم من جانب المفكر المعروف محمد عابد الجابري بمركز دراسات الوحدة العربية ببيروت؛ فإنه قرأ مفاعيل الترجمات ونتائجها من خلال عمل ابن رشد وعمل المترجمين وعمله هو.

وحظيَ دورُ اليهود في التواصل من خلال ترجمة أعمال ابن رشد وغيره إلى العبرية فاللاتينية ببحثٍ من جانب الدكتور محمود مكي، باحث الأندلسيات المعروف أيضاً. سمَّى د.مكّي المترجمين اليهود، كما سمَّى العلماء الذين نبغوا بالأندلس بتأثير الحضارة العربية. في حين أقبل قسطنطين كانا قاس على دراسة مخطوطة ابن أُميل في الحيمياء والمسمَّاة: «كتاب الماء الورقي والأرض النجمية»، ومحمد صالح الضالع على قراءة كتاب ابن سينا: «أسباب حدوث الحروف» والكلام الصناعي. ودرست أميلي كوراتيل كتاب حياة ڤيثا غوراس المترجَم عن الإغريقية (وربما السريانية) إلى العربية، والعلاقة بين الأصلين. وعُني المؤرّخ المعروف أيمن فؤاد سيِّد بالترجمة من اللاتينية إلى العربية وهي حالةٌ نادرةٌ والمَثَلُ عليها تاريخ هوروشيوس الذي عرفه ابنُ خلدون ونقل عنه (باولوس أوروسيوس: تاريخ العالَم، والذي ألّفه بتكليفٍ من القديس أوغسطين، وامتدّ حتى العام 416م). ويضيف أيمن سيّد إلى من نقل عنه: ابن جُلْجُل والمقريزي. وقد نشر عبدالرحمن بدوي الترجمة العربية للكتاب عن النسخة الوحيدة الباقية. وكان الطبيب السوري محمود المصري قد نشر كتاب أبي زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس، وهو في المؤتمر تقدم ببحثٍ عن حفظ الصحة أو الطب الوقائي ومصادره اليونانية، كما تبدو في كتب الطب العربية.

وكان حنين بن إسحاق حاضراً في سائر أعمال المؤتمر بسبب كونه صاحب مدرسةٍ في الترجمة من اليونانية إلى العربية. ولذلك خصّه الألماني غوتهارد شترومماتير

ببحثٍ درس فيه رسالته عن ترجمات كتب جالنيوس الطبية والأخلاقية والفلسفية (وهي رسالةٌ طُبعت مراراً من جانب المستشرقين، ومن جانب عبدالرحمن بدوي). كما ذُكر حُنين بن إسحاق في سياق حديث مرناز كاتوزيان - صفدي عن رسالة الرازي صاحب الحاوي في «الجدري والحصبة» وترجماتها.

وحظيت العلاقةُ بين العربية والسريانية باهتمامٍ خاص. فدرس أحمد رحيِّم هِبّو تلك العلاقة من ضمن الصِلات بين اللغات الساميّة. ودرست فائزة عبدالفتاح عزالدين نقول قصة الإسكندر بين الإغريقية والسريانية والعربية. وعمل هزار أبرم على قصة الحكيم أحيقار الآرامي التي كتبها لسنحاريب الأشوري (705-681 ق.م)، وكيف انتقلت وتعددت في آداب الأُمم لدى الأشوريين والمصريين واليونان والسريان والعرب. وتحدث مجدي عبدالرزاق سليمان عن حركة الترجمة من القبطية للحبشية وأثرها في الفكر الإثيوبي.

وبنفس القدْر من الاهتمام حظيت الترجمات من البهلوية (الفارسية الوسيطة) إلى العربية. درست سميرة عاشور نقول الطبري والمسعودي عن الكتب المترجمة من الفارسية إلى العربية. وهناك من يرى أنّ الفارسية كانت وسيطاً بين الهندية والعربية أيضاً. وقد عقد ابن النديم في الفهرست فصلاً عن النقّلة من البهلوية إلى العربية ذكر فيه خمسة عشر اسماً. ومن أهمّ ما تُرجم كتاب خُداي نامه، وكتاب أيين نامه والكرنامج وتاج نامه. وتحدث مجدي عجمية عن تأثير الرسائل الديوانية الفارسية على مثيلاتها العربية. وذكر الباحث أسماء الكتّاب الفرس في الإسلام والذين ألّفوا في ذلك منذ القرن السادس الهجري. في حين تحدث س.بيكوك عن الترجمات من العربية إلى الفارسية الحديثة بدءاً بترجمة البلعمي لتاريخ الطبري.

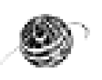
وتقدمت أنا رضوان السيد ببحثٍ في المؤتمر بعنوان: النصّ الكلامي العربي باللغة الألمانية: أبورشيد النيسابوري (-461هـ/1068م) نموذجاً. ذكرتُ فيه أنّ المستشرقين الألمان دأبوا على الكتابة عن المعتزلة استناداً لنصوص الأشاعرة عنهم. لكنهم في تسعينات القرن التاسع عشر عثروا على نصّ النيسابوري في مخطوطةٍ بمكتبة الدولة

ببرلين فسارعوا إلى ترجمته للألمانية مرتين (1910,1902) دون أن ينشروا النصّ بالعربية كاملاً وهو بعنوان: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. وظلّ الباحثون في علم الكلام المعتزلي وفي علم اللاهوت المقارن والفلسفة الطبيعية يعتمدون عليه (لأنه مترجَم) إلى أن اكتُشفت نصوص معتزلية أُخرى، وكتبٌ أخرى في الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ.

ودار محوران أخيران عن الببليوغرافيات، وعن أدبيات الترجمة ومشكلاتها. تحدث أحمد شوقي بنبين عن نقل فهرس الغزيري لمكتبة الإسكوريال (والمكتوب باللاتينية) إلى العربية. وتحدث كمال عرفات نبهان عن أقدم مشروع ببليوغرافي للترجمة إلى العربية كما يظهر في رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى عن آثار جالينوس، ويظهر في الفهرست لابن النديم. وتحدث رفعت هلال عن المخطوطات المترجمة بدار الكتب المصرية. ثم تحدث رشيد بنجدو عن الترجمة من منظور جمالية التلقّي. ومحمد فكري عن أسئلة الأصل والنسخة والتلقّي في المخطوط والترجمة. ومحمد يسري سلامة عن موقف العلماء المسلمين من حركة الترجمة ونقل علوم الأوائل. وبيتر غران عن تأثير الترجمة عن العربية في النهضة الإيطالية. ويان ويتكام (أستاذ الخطوط والتراث القديم والكوديكولوجيا بجامعة ليدن) عن المخطوطات العربية وتأثيراتها في ثقافة جنوب شرق آسيا. ومحمود حمزة عن الترجمة والاستعراب بين العرب والروس.

لقد كان مؤتمراً حضارياً وأكاديمياً حافلاً. وسيكون لبحوثه عندما تُنشر تأثيرٌ كبيرٌ في الحركة الثقافية، والعلاقة بين الحضارات.

* * *





كيف يفكر المسلمون في الزمن الحاضر ◆

أمير طاهري ◆◆

كيف يفكر المسلمون اليوم؟ وهل يرفض معظمهم التفسيرات الراديكالية للإسلام، أم أنّ الإقبال على تلك التأويلات يتزايد؟ ورغم أنّ الإجابة على هذا السؤال يمكن أن تكون تجريبيةً أو إحصائية؛ فإنّ المراقبين الغربيين غير متوافقين على الإجابة. أما الجهود الإحصائية المبذولة من خلال الاستطلاعات؛ فإنها ما جاءت بنتائج مقنعة، وزادت من الشكوك بشأن الجدوى والجدية. بيد أنّ أحداً لا يشكُّ في أهمية السؤال، إذ على الإجابة عليه تتوقف أساليب مواجهة الجوانب السياسية للحرب على الإرهاب، وطرائق كسْب العقول والقلوب، كما سمعنا وقرأنا مراراً كثيرة في السنوات الثلاثة الأخيرة. فإذا كان معظم المليار والثلاثمائة مليون مسلم لا يعتنقون آراء متشددة؛ فمعنى ذلك أنّ الأميركيين (والغربيين) يستطيعون التعاوُن مع الأكثرية المعتدلة، لمواجهة القلة المتشددة والعنيفة. ومعنى ذلك أيضاً أنّ الدبلوماسية تملك حظوظاً، ولا حاجة للقلق من «صراع الحضارات». وفي هذه الحالة يمكن أيضاً تحمُّل المخاطر التي يتضمنها الانفتاح السياسي على بعض أنظمة الحكم، إذ سيكون تجاوُزها سريعاً وممكناً. أمّا إن حدث العكس، بمعنى أنّ التشدد الذي تصاعد في السنوات الأخيرة سوف يستمر؛ فإنّ الدبلوماسية لن تكون مُجْدية، كما أنّ الصِدام الحضاريّ سيُصبح مُرجَّحاً؛ في حين أنّ التحالُف الأميركي والأوروبي مع الأنظمة الأقلّ ديمقراطية يُصبح الأكثر ملاءمة!

◆ ترجمة عن مجلة American Interest. Vol.II, no.5, May/June 2007, P.

◆◆ صحفي متخصصٌ في شؤون العالم الإسلامي.

قبل عقدٍ أو عقدين ما كان سؤال التشدد مطروحاً بهذه الصيغة. وذلك رغم حدوث الثورة الإسلامية في إيران، ووجود المتشددين عَقَدياً والذين كانوا يلتزمون جانب الهدوء. وما كان أحدٌ مستعداً لمناقشة إمكان صيرورة الراديكاليين أكثريةً سائدةً طبعاً. ويحدث عكسُ ذلك على مستوى النقاش منذ مدة: هناك السخط الناجم عن ظروف الفقر والتعاسة والإحساس بالظلم. وهناك ازدياد قدرة الناس على الاطّلاع والتعبير عن التذمُّر بسبب التعليم ووسائل الإعلام. وهناك النزوع التمديني، والذي جلب معه صيغاً من التدين أكثر رسميةً وشكلانيةً على حساب التقاليد والأعراف وأشكال التدين الشعبي. وهناك الثوران على المادية (الغربية) ذات النزوع الاستهلاكي؛ والتي ازدادت نفوذاً بانقضاء الحرب الباردة وانطلاق العولمة. وهناك القدرة على تحشيد السخط السياسي من طريق وسائل الإعلام. وهناك أخيراً السياسات العنيفة التي سلكتْها الولايات المتحدة بعد أحداث سبتمبر (2001م) الفاجعة.

بيد أنّ الضجيج الحادث نتيجة هذه الأمور كلّها، لا ينبغي أن يجعلنا نخضع لانطباع الكثرة والقوة. فستظل بعض أحداث العنف تحدث هنا وهناك وفي البلاد ذات الكثرة المسلمة، كما في البلدان الغربية. غير أنّ التتبُّعَ الدقيق للأوضاع الثقافية والدينية في العالم الإسلامي لا تدفع للتشاؤم. فصحيحٌ أنّ المتشددين ينفخون كلَّ يوم في أبواق الويل والثبور وعظائم الأمور؛ لكنّ كلَّ الإشارات والدلائل تضعُنا في بيئاتٍ أخرى مختلفة تماماً.

الصَخَب والغضب: اعتاد الغرب أن ينظر للعالم الإسلامي من قريبٍ أو بعيدٍ فيراه حيناً مظلماً صامتاً مجلَّلاً بالجمود والسواد، وطوراً شديد الصخب والغضب، مثل صَخَب ومَوَران أسواقه الأسطورية، والتي يدفعُ ضجيجُها باتجاه السُخْط والانفجار. وهكذا فإن العالم الإسلامي أو عالم الإسلام تَرَاوحَ بين الصمت والجهر؛ ولا شكَّ أنّ فترة الصمت التي بدأت أواخر الخمسينات كانت نتاج مشكلاتٍ داخلية. ونحن على يقين أنّ تلك الفترة قد انقضت وأنّ الجهر عاد ليكتسب اليد العليا منذ عقدٍ من الزمان أو أكثر؛ والمشاركون في هذه العَلَنية كُثُرٌ

وأُناسٌ من نوعٍ جديد. وهناك عدة أسبابٍ لهذه العلنية المتصاعدة؛ بيد أنَّ أهمَّها ثلاثة: **الأول** الجهود الكبيرة في التعليم، والتي آتت ثمارَها، بحيث ما عادت النقاشات حتى الدينية حكراً على رجال الدين، كما أنَّ النقاشات العامة ما عادت حكراً على البيروقراطية القاعدة في حضن الظروف السائدة. وساعد التمدين والحشد الجماهيري في المدن الجديدة والقديمة، وتزايد أعداد أبناء الطبقات الوسطى على تبلور إسلام آخر لجمهورٍ جديد. ثم إنه عبر القرن العشرين، مضى مئات الألوف إلى الغرب للتعليم، وقد عاد أكثر هؤلاء بتوجهاتٍ وأفكارٍ جديدة. **والسبب الثاني** الضعف الذي نال من السلطات، لمعاناتها من مسائل الشرعية؛ ومن ثَمَّ فقدها لاحتكار الإعلام. فقد زالت ظروف الحقبة الأولى التالية للاستعمار، وبرزت مصادرُأخرى للسلطة الثقافية وللاستعلام والخبر والرأي، وجمعيات ثقافية، واتحادات مهنية ونقابات أعمال. وظهر أيضاً، وهذا أمرٌ شديد الأهمية ما صار يُعرف بالفضائيات التي لا يمكن الحيلولة دون أخبارها، كما ظهرت الصحف المتعددة الطبعات، والمجلاّت. **والسبب الثالث** أنه قبل خمسة عشر عاماً كان عدد الناس في المشرق الذين يدخلون على الإنترنت 3,5 مليون؛ لكنْ منذ ذلك الحين فإنّ هذا العدد صار يبلغ الخمسة أضعاف. وفي إيران وحدها يقال إنّ 6 مليون يدخلون إلى الإنترنت كل يوم. وفي العام 1997م كانت هناك فضائيتان كلتاهما تبثان بالعربية ولساعاتٍ محدودة. أما اليوم ففي المنطقة حوالي الخمسين فضائية بـ 11 لغة وعلى مدى الأربع والعشرين ساعة، وما عادت ما تبثُّه مملاً أو مُعاداً مكروراً. وهناك زيادة ملحوظةٌ في عدد الصحف وتوزيعها. وفي بلدٍ مثل العراق بعد سقوط الحكم السابق، يمكن اعتبار تلك الزيادة تاريخية، أمّا في بلدان أخرى فتدل الزيادة الهادئة لكنْ المطَّردة على التطور الطبيعي، والتنمية التي لا تعرف توقفاً أو تردداً. وبالطبع فإنّ هذا الجهر الذي نتحدثُ عنه لا يمسُّ الـ50 من المسلمين الذي يتحركون ويتفاعلون بنفس الدرجة أو العُمق. بيد أنّ إشارتنا إلى التعددية في الأجواء، تعني أيضاً أنّ الحركية والنقاشات ما عادت قاصرةً على المراكز الثلاثة التي اعتادت أن تحدد كلَّ شيء في الشرق الأوسط: مصر وتركيا وإيران؛ باعتبارها قلب العالم الإسلامي.

فإندونيسيا أكبر بلاد الإسلام من حيث عدد السكان، بعيدة عن القلب، لكنها صارت تؤثّر وتفعل. وحتى بلدان مثل ليبيا وسوريا، كانت تحاول البقاء مغلقة، ما عادت كذلك بعد موجات الأخبار والأفكار والصُوَر التي اخترقت كلَّ الحُجُب.

وبسبب هذا التطور في وسائل الإعلام، ووسائل الاتصال؛ فإنّ مسلمين كثيرين خارج «دار الإسلام» صاروا يتفاعلون ويتأثرون ويؤثرون وبخاصةٍ أنّ أعدادَهم خارج بلدان الأكثريات تتجاوز الـ 400 مليون نسمة. وهذا يُتيح التواصُل عبر القارات والثقافات واللغات والمساحات الجغرافية والسياسية. وبدون وعيٍ أحياناً فإنّ كثيراً من هؤلاء يشكّلون بسلوكهم وأفكارهم المتغيرة تحدياتٍ للمؤسسات التقليدية القائمة مثل المسجد والحسينية والحوزة والتكية واللوياجيرغا والديوانية. وهكذا وبدون مبالغةٍ فإنَّ كل شيءٍ في هذا العالم التقليدي يهتز ويتغير. وهذا التغير ليس سطحياً كما يتحدث الذين يكرهون الغرب؛ بل هو تغيرٌ عميقٌ، بحيث يمكن القول إنّ هذا الجهر هو غير الجهر الذي عرفه المسلمون في بعض فترات تاريخهم الحديث.

الإيمان والقوة: أول مظاهر التغيير وأهمُّها أنّ النقاشات الجارية هي نقاشاتٌ حول مشكلات هذا العالم وحول النجاح فيه، وليست نقاشاتٍ أُخروية. في أواخر القرن التاسع عشر، كتب السياسي الإيراني المعروف ميرزا ملكم خان قائلاً أو ناصحاً الإصلاحيين: كل شيء جديدٍ تريدون قوله قولوه بلغةٍ دينية. وإذا كان الأمر يتعلق مثلاً بنظّارة، وجاء مُلاّ ليقول لكم إنها ما كانت معروفةً أيام النبي، فقولوا له : نحن نحتاج إليها لقراءة القرآن! على أنّ هذه النصيحة ما عادت ضرورية. فاللغة الدينية صار لها مكانها ومناسبتها، وللأمور الدنيوية لغاتها ومناسباتها. وما عاد المأثور الديني كافياً لإقفال النقاش، لأنّ جمهوراً متزايداً صار يستطيع التفكير بمفرده، ودونما حاجةٍ للتطريز بالنصوص. وهناك سببٌ آخر، فَعِلْمُ العقيدة أو أصول الدين تجمَّد منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وأوكل الأمر كلُّه إلى الفقهاء الذين تضاءل لديهم الاجتهاد، وصار مقصوداً على الحاشية القصيرة أو الفتاوى السريعة وفي الشؤون الشعائرية في الأكثر. ومنذ عقودٍ يحاول العلماءُ العودة إلى أحضان العصر والمستقبل بدون نجاحٍ كبيرٍ لأنّ الإصلاح الدينيَّ لم يحصل، وليس هناك حتى اليوم علم كلامٍ أو عقيدةٍ

حي ومتداخل مع قضايا العصر. وقد ازداد علمُ اللغات الإسلامية العربية والفارسية والتركية والأوردو بدخول ألوف الكلمات من اللغات العصرية الحية إليها. والكلمات الجديدة تعبّر عن أفكارٍ ومُثُلٍ غربية. كيف يستطيع مثقفٌ مسلمٌ اليوم مناقشة مسائل حقوق الإنسان والمجتمع المدني والتعددية والمحاسبة والانتخابات والديمقراطية والحكم الصالح وحكم القانون والعدالة الاجتماعية، دونما تجاوُزٍ للمصطلحات والمفاهيم الموروثة أو التقليدية؟! ولذلك فحتى رجال الدين يلجأون للمفردات المترجمة عندما يتحدثون في الشأن العام أو ما يقاربُه. والرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي، وهو رجلٌ دينٍ معتبر، يستعمل أسماء هوبز وهيغل ولوك، أكثر مما يستعمل أسماء ومصطلحات رجالٍ الدين القُدامى أو المُحدَثين.

ثم إنّ النقاش في العالم الإسلامي ليس دنيوياً وحسْب؛ بل هو سياسيٌّ في الأغلب الأعم. عندما ينظر المرء نظرةً سطحيةً من الخارج، يظن أنّ العالم الإسلاميَّ واحد. وهو في الحقيقة حاشدٌ بآلاف الآراء والتوجهات والاختلافات. إنه دار تتضمن آلاف المنازل، تماماً مثلما هو عليه الأمر في الكاثوليكية. هناك مشتركاتٌ بين السنة والشيعة مثلما هناك مشتركاتٌ بين الكاثوليك والإنجيليين الجدد! ثم إنّ الطائفتين تعجان باتجاهاتٍ كثيرةٍ ويحدُثُ التوتُّر فيما بينها في غالب الأحيان. أما الاتجاه السياسي للنقاش فهو لتجنُّب الاختلافات العقدية، ثم لأنّ المسلمين يعتبرون المشكلات السياسية أساسية، ويمكن الوصول إلى إجماعٍ فيها مثل مُعاداة الغرب أو إسرائيل. إنّ هذا التسييس يظهر حتى في خُطَب الجمعة بما في ذلك خطبة الجمعة ببروكلين (نيويورك). بيد أنّ المسلمين ما عادت تستهويهم الإثارات السياسية في الشعائر الدينية. ذلك أنّ الإنسان إنما يلتمس الدين من أجل السكينة والطمأنينة والسعادة واستيعاب مشكلات الشباب في الأُسرة؛ وليس من أجل نصرة هذا الاتجاه السياسي على ذاك.

النقاشات الجديدة: ما انتهى الصراع على قلوب وعقول المسلمين؛ بل الأحرى القول إنه بدأ. فعندما تنتهي هذه الجولة من المخاض الكبير الدائر، سوف نصل إلى حقائق جديدة مع العالم من خلال تلاؤمٍ متجدد. وبالنسبة لغير المسلمين فإنّ ذلك

سيُظهر نوعاً جديداً من أنواع الجهر الذي يتجلى وجهه الحقيقي. قبل جيلين كان البارز مجموعتين اثنتين: مجموعة القوميين، ومجموعة اليساريين على اختلاف فِرَقهم. ومن هاتين المجموعتين في الأربعينات والخمسينات خرج الفنانون والأدباء والمفكرون بتركيا وإيران والبلاد العربية. أما اليوم، وباستثناء العراق حيث يوجد ببرلمانه بعض الشيوعيين؛ من الصعب أن نلاحظ شيوعياً في الحياة الفكرية أو العامة؛ وكذلك الأمر مع القوميين. أما الثوران القومي لدى الأكراد فسببه عدم وجود دولةٍ وطنيةٍ عندهم. وهناك بعض القوميين في إيران الذين يحاولون منافسة الخمينية؛ لكنهم أزيحوا إلى الهامش وفقدوا أهميتَهم؛ في حين ما يزال هناك قوميون متطرفون بتركيا. ومع تواري الشيوعيين وتضاؤل القوميين حلَّت محلَّهم فرقتان جديدتان: الإسلاميون بالمعنى العام والذين يسوَّدون كلَّ شيء ومجموعة صغيرة ممن يمكن تسميتهم «علمانيين». أمّا المعسكر الإسلامي فيسيطر فيه الاعتقاد أنّ الخيار الإسلامي خيارٌ تاريخيٌّ، وإذا أُتيحت له الفرصة فيستطيع أن يعرض بديلاً للثقافة الغربية في القرن الواحد والعشرين. وفي هذا المعسكر ثلاثة اتجاهات: اتجاه الجهاد والفتح، والذي يظن المراقبون الغربيون السطحيون أنه الاتجاه الغالب. والاتجاه العقلاني. وأخيراً الاتجاه التقليدي المُسالم، أما الاتجاه المناضل في القرن العشرين فيجد رائدين له هما أبو الأعلى المودودي(1903-1979م)، والمصري سيد قطب (1906-1966م). ولهذا الاتجاه المقاتل تنظيماتٌ سريةٌ وشبكات وجمعيات من مثل القاعدة والجهاد الإسلامي والجماعة السلفية للدعوة والقتال. ويجد هذا الاتجاه تمويلاً وتسليحاً من بعض الأفراد الأثرياء، كما أنّ له صُحفاً وقنوات تلفزيونية ناجحة لتلاعُبها بعواطف الناس، تدعمهم أو تقول بأفكارهم. أما اتجاه «العقلانية والدعوة» فإنه يعود بجذوره إلى جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) وتلميذه المصري محمد عبده (1849-1905م). وحديثاً يذهب البعض إلى اعتبار السلفيين جزءًا من هؤلاء. لكنْ في الواقع السلفيون مستقلون اليومَ، وبعضٌ منهم صار أميل إلى تيار الجهاد والفتح. وقد تبنى «الإخوانُ المسلمون» العقيدة السلفية، وكذلك ورثة المودودي (الجماعة الإسلامية)، بيد أنّ تيار العقلانية والدعوة ينتشر أيضاً في أوساط علماء

الشيعة مثل سيد حسين نصر وهو أميركي من أصل إيراني، وهاشم آغا جاري وعبد الكريم سروش. وكلا هذين الاتجاهين (العقلاني والجهادي) يقف في وجههم التقليديون المسالمون، الذين يذهبون إلى أنّ هؤلاء إنما أساءوا للإسلام حين أسرفوا في تسييسه. وهذا التيار أعداد أتباعه أعلى بكثير من التيارين الآخرين؛ لكنّ أولئك الأتباع أقلّ فعاليةً وأقلّ اهتماماً بالشأن العامّ، كما أنهم بالطبع أقلّ تنظيماً. ولا شكّ أنّ تلك التيارات تتنافس، وخصومها الألدّاء هم بداخل الإسلام، وليس العلمانيين. وخارج هذه التيارات الثلاث هناك قوى كثيرة غير حزبية أو أنها لا تعمل بشكلٍ منظَّم. والدليل على وجود هذه القوى أنّ كبار المثقفين والكتّاب من بينها، وليس من أي تياراتٍ من تيارات الإسلاميين الثلاثة.

إن الإسلام الإحيائي أو الأصولي حاضرٌ بقوةٍ في وسائل الإعلام، لكنه ليس حاضراً في النقاشات الجادّة حول قضايا العصر والمستقبل. ولنذكر مثلاً على ذلك الكاتب الإيراني الليبرالي «داريوس شايغان» الذي تُرجمت كتبه إلى لغاتٍ كثيرة. ولنذكر «فريدون هويدا» الذي يعرفُه القراء العرب أيضاً أكثر مما يعرفون بعض الإحيائيين. ولدى هؤلاء من العرب والترك والإيرانيين طبقةٌ تتنامى من القراء المهتمين؛ في حين صارت أدبياتُ الإسلاميين المتشددين نادرة الجمهور خارج إثارات وسائل الإعلام. فهل نرفض العالم المعاصر باعتباره معادياً للإسلام؟ يجيب الأصوليون: نعم! ويجيب العلمانيون: لا! أمّا التقليديون فيذكرون أنَّ الأمر نسْبي! الراديكاليون يزعمون أن الظروف المعاصرة مشابهةٌ للجاهلية العربية قبل الإسلام. لكنْ عندما ينقدون الحداثة فإنهم يستمدون الكثير من النقد من نقّاد العصر والرأسمالية والعولمة من الغربيين. فهم أنفسهم لا يملكون قراءات نظرية معتبرة. ثم إنّ أولئك الراديكاليين لا يترددون في الاعتماد على تكنولوجيا الغرب ومنهجياته في حياتهم وتصرفاتهم.

قوة التقليد وسلطته: لا يميل التقليديون بطبيعتهم للتغيير. لكنّ التقليد نفسه لا يبقى إنْ لم يتغير. كل ما في الأمر أنّ التقليديين ملكوا القدرة على الاحتفاظ بالجوهر أو ما يسمونه الثوابت في خضمّ المتغيرات. وهذا التوازن بين الثابت والمتغير

هو الذي يملك حظوظاً من النجاح المستنير بين ضغوط العلمانيين من جهة، والطهوريين من جهةٍ ثانية. ولنذكر مثلاً على ذلك في مسألة المساواة، والتي يخشاها الأصوليون باعتبارها قيمةً غربية، ويدافع عنها العلمانيون بدون حرارة. ولا شكّ أنّ بعض الليبراليين والمتشككين هم الذين ينهضون اليوم ببعض مسائل حقوق الإنسان. لكنْ معظم الـ400 جماعة لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي تتكون من مسلمين مؤمنين بقول الإسلام بالمساواة في القيمة الإنسانية، وهم يعملون للتلاؤم مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ بما في ذلك المساواة بين الرجل والمرأة؛ وهو موضوعٌ شديد الحساسية. إنّ موضوع المرأة ملتهبٌ في العالم الإسلامي اليوم، وفي بلدان إسلامية كبرى يزيد عدد التلاميذ من الفتيات على عدد الشبان. وبعض الجمعيات النسائية تتدخل في مسائل حقوق الإنسان، وفي القضايا السياسية. لكنني لستُ متفائلاً بأن المستقبل القريب لهذا الملف رغم جدية العاملين والعاملات في نطاقه. بيد أنّ الراديكاليين لن ينجحوا في النهاية، لأنّ نجاحهم في الفصل بين الجنسين يعني الجمود الاقتصادي، والانحدار الاجتماعي. وهناك نقاشٌ حادٌّ اليوم بشأن النقاب للنساء، وتعودُ حدّتُهُ إلى أنه لا دليل عليه من القرآن. فقد ازدادت الثقافة حول القرآن، والسنة في سائر الأوساط، وما عاد يمكن لأحدٍ احتكار المعرفة بالدين. ومصير هذا النقاش مرتبط بمصير التنوير الذي سينتصر في العالم الإسلامي كما انتصر في الثقافة الأوروبية.

وإذا غادرنا مسألة المرأة إلى التقدم الاجتماعي والاقتصادي، نجد أنّ خطواتٍ واسعةً تحقّقت دونما جدالٍ كثير. وحتى مسائل «الاقتصاد الإسلامي» تطورت باتجاه التلاؤم مع الاقتصاد الدولي وآلياته، وصارت القضايا التي تعالجها منظمة العمل الدولية، ومنظمة التجارة العالمية، هي القضايا التي تشغل الاقتصاديين الجديين بما في ذلك الإسلاميون منهم. وقد فقد الإسلاميون أيضاً رغم رؤاهم في الحاكمية وولاية الفقيه السيطرة على الملفّ الأخطر ملفّ الدولة الحديثة. ما عادت الخلافة العالمية تجتذب إلا الحالمين من «حزب التحرير»، وكذلك الأمر مع «ولاية الفقيه» التي تجتذب الدائرين حول السلطة السائدة في إيران. بيد أنّ جماعة الخلافة

والإمامة إنما هم قلةٌ صغيرةٌ بين المسلمين. وقد قبلت كثرة كاثرةً من النُخَب الإسلامية السنية والشيعية فكرة الدولة الحديثة وآلياتها في المشروعية. وقد دخلت آليات الاقتراع والانتخاب إلى العالم الإسلامي أواخر القرن الماضي. لكنها اليوم بدأت تلقى قبولاً جماهيرياً عاماً وصار الطغاة أيضاً يعتبرون الانتخابات والاستفتاءات غطاءً ضرورياً. وفي نفس الاتجاه تمضي النقاشات بشأن موقع العلم من الدين والمجتمع. والجدالات بشأن أهمية الحساب الفلكي في الصوم والفطر، ولجوء بعض كبار رجال الدين إلى الحساب بدلاً من الرؤية دليلٌ على ذلك. والواقع أنّ عدم وجود سلطة في الإسلام سهَّل اللجوء إلى الحلول البراغماتية في مسائل إشكالية حتى في المجتمعات الغربية مثل الإجهاض والتخدير وبحوث الجينات والخصوبة والاستنساخ. وهناك اليوم بحوثٌ تُجرى في موضوعات شائكة في بلدان إسلاميةٍ محافظة، وهي ما تزال تلقى عقبات في بعض البلدان العربية. وما تزال ممارسة تعدد الزوجات مشروعةً في سائر البلدان باستثناء تونس؛ لكنها ممارسةٌ تقلُّ تدريجياً وتتضاءل خارج بلدان الخليج ونواحٍ أخرى قليلة في العالم الإسلامي. وقوانين مدونات الأحول الشخصية تتغير وتتطور باستمرار، وباتجاه إعطاء المرأة المزيد من الحقوق والحريات وبموافقة الفقهاء واستناداً إلى اجتهاداتهم. ولا يُعتبر الشذوذ الجنسيُّ مستساغاً في بلدان العالم الإسلامي؛ لكنّ أحداً لم يعد يتحدث عن عقوبة الإعدام للمثليين والمثليات.

إنّ هذه الأمور كلّها لا تعني أنّ الصعوبات التي أحدثتها الموجة الدينية انتهت أو كادت. فهناك من لا يزال يعتقد أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إنما هو مؤامرةٌ يهودية. وهناك مَنْ لا يزال يناقش الموضوع الفلسطيني / الإسرائيلي بتعابير دينية. وكذلك الأمر مع الديمقراطية التي ما تزال مشكلةً حتى لدى رجل مثل مهاتير محمد رئيس وزراء ماليزيا السابق. لكنّ هذه الموضوعات ما عادت من شأن التيار الرئيسي أو من مسلَّماته. ثم إنّ العداء للسامية وللغرب يستمدُّ حُجَجَهُ من الغرب الراديكالي الآخر، وليس من التاريخ الإسلامي. وعلينا أن نلاحظ أنّ العداء وحُججه يستندان إلى مظالم حقيقية مرتكبة من جانب الولايات المتحدة ومن جانب إسرائيل عبر العقود الماضية، ولا تحتاج في الحقيقة إلى مستندات دينية.

في استطلاعٍ أُجري مؤخراً قال ثلث الشبان الذي سئلوا إنهم يريدون أن يعيشوا تحت حكم الشريعة. لكنّ قلةً قليلةً عرفت شيئاً جدياً عندما سُئلت عن تفاصيل شرعية. هؤلاء الناس وُلدوا غاضبين ومحبطين، ثم راحوا عندما كبروا يتساءلون عن أسباب غضبهم ويجدونها. في المجتمعات غير الإسلامية يملك الشبان المسلمون أسباباً للغضب مختلفة؛ أمّا في مجتمعات الأكثريات الإسلامية فإنّ الغضب تتنوع أسبابه؛ لكنّ الأحاديث عن دولة دينيةٍ يتراجع. فالإسلامية الجديدة لا تستطيع تقديم تفسير متماسك لمشكلات المسلمين وطرائق الخروج منها. ولذلك، وفي السنوات المقبلة، ستفقد الكثير لصالح التقليديين الداعين للتدرُّج، ولصالح العلمانيين المعتدلين.

❋ ❋ ❋





الإسلام في أميركا ◆

بيتر سكاري ◆◆

إذا شئنا الحكم على المزاج الأميركي اليوم من خلال وسائل الإعلام؛ نصل إلى قناعةٍ مؤدَّاها أن الأميركيين يخشون من الهجرة المكسيكية غير الشرعية، ومن أولئك المتربصين في زوايا الشوارع، أكثر مما يخشَون من أن يقوم الإرهابيون المسلمون بنسف جسر بروكلين! لكن لا شكّ أنّ أميركيين كثيرين يحسُّون بالتهديد من جانب التشدد الإسلامي المنتشر في العالَم؛ وبما في ذلك الملايين الثلاثة من المسلمين الموجودين في الولايات المتحدة. فهل هناك أسبابٌ مقنعةٌ بالفعل لدى الأميركيين للخوف من المجموعات الإسلامية الموجودة في أوساطهم؟ إنّ هذا هو الهدف من مراجعة الكتب الأربعة الصادرة حديثاً عن الإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة. والواقع أنّ كلّ واحد من الكتب المذكورة، يسدُّ ثغرةً من الفراغ الكبير الموجود في معارضنا عن المسلمين الأميركيين، والذي نبدأ أخيراً بالاهتمام به بأشكالٍ مختلفة.

عملت «جنيف عبدو» مراسلةً في مصر وإيران لأكثر من عشر سنوات لعدة صحف أميركية. ثم أنها من أسرةٍ لبنانيةٍ مارونية وترعرعت بسان أنطونيو، تكساس. وهذا يفسّر المعرفة العميقة بالإسلام وبالعرب والمسلمين، وهي أمورٌ تتضح في كتابها : «مكة والشارع». وتبدو مقاربة عبدو مستقيمةً ومباشرة، ولا تحتاج إلى المقدمات

◆ يتضمن المقال مراجعة لأربعة كتب هي:
- جنيف عبدو، مكة والشارع، حياة المسلمين في أميركا بعد 11 سبتمبر 2006م.
- بول باريت، الإسلام الأمريكي 2006م.
- إلياس يونس وقاسم كون، المسلمون في الولايات المتحدة 2006م.
- ستيفن أمر سون، الجهاد المشترك، دليل الإسلام الراديكالي في أميركا 2006م.

◆◆ البروفسور سكاري أستاذ للدراسات الشرق أوسطية بجامعة بوسطن.

التي يقوم بها غيرها إيضاحاً للنفس أكثر مما هو للقراء. بيد أنَّ تبسيطها الكبير للأمور يحول دون إدراكها للعوامل المتعددة والمعقدة التي تحيط بالمسلمين الأميركيين. تتجنب عبدو المقاربات الليبرالية التي تريد تجاهُل السياقات المعاصرة المحيطة بالمسلمين، وتريد التعامُل معهم مثل المهاجرين قبل أجيال. فهي تعترف بوجود تحديات تواجه المسلمين المعاصرين بالولايات المتحدة، لكنها ليست متأكّدةَ من طبيعة التحديات وجديتها. وهي تتّسم بالحَذَر فلا تُنكر وجود الراديكاليات في أوساط المسلمين؛ لكنها تمضي قائلةَ إنه ليست هناك دلائل على وجود تيارات إرهابية؛ بل هناك تيار رافض يريد صنع حياته الخاصة المتمايزة عن حيوات الأميركيين وحياة الأجيال المتقادمة من المسلمين هناك، وهذا التيار من الشباب يضع هويته في المقدمة. على أنّ ذلك لا يعني قبول كل ما يقوله الإمام الآتي من مصر أو باكستان كما كان آباؤهم يفعلون. ثم إنّ هؤلاء يمارسون العبارات الإسلامية بانتظام أكبر مما كان يفعلُه آباؤهم. وعلى سبيل المثال فإنّ فتيات كثيرات يلبسن غطاء للرأس، وإن لم تكن أمهاتهم يفعلن ذلك. وبذلك فإنّ هؤلاء يتحدون النموذج المثالي الأميركي للذوبان والاندماج بين الجماعات المهاجرة والقائم على أهداف مشتركة، وأسلوب حياةٍ مشترك. لكنّ «عبدو» لا تتعرض للمقارنة الممكنة: فهل صحيح أنّ اختلاف الهوية الذي يركّز عليه الشباب الأميركي المسلم مختلفٌ إلى هذا الحدّ عما يفعلُهُ الشباب اليونانيون أو الإيرلنديون أو الطليان، والذين يتمسكون ببعض تراث وتقاليد بلدانهم التي هاجر منها آباؤهم تأكيداً لهويتهم الخاصة؟! وتضرب عبدو مثلاً للاختلاف بين الأجيال بالمسجد القديم القائم في ديربورن، والذي كان يقصده المهاجرون اللبنانيون منذ عام 1937م. وعندما تغيرت قوانين الهجرة في عام 1965م تهافت اليمنيون على المدينة والمسجد بحيث اضطر اللبنانيون لتركه وبناء مسجد جديد لاختلاف التقاليد والعادات الدينية والاجتماعية. بيد أنّ مثال «مسجد ديكس» ليس معبرّاً هنا عما تريد عبدو قوله. فاليمنيون هامشيون في الغالب وغير متعلمين، ويلبسون اللباس التقليدي. وبذلك فهم ليسوا فئةَ جديدةَ تسعى للتمايُز بوعي كما تحاول «عبدو» القول.

على أنّ الاختلاف أو الخصوصية – وباعتراف عبدو – لا يبدوان باتجاهٍ واحد. فهناك مسلمون كثيرون اتخذوا العادات الأميركية، وقلّ اهتمامهم بالدين، بخلاف ما كان يفعل ذووهم. وهكذا فالمجتمع الأميركي يُظهر قدرةً على الاستيعاب والتغير دون أن يعني ذلك إلغاء كلّ الخصوصيات. على أنّ عبدو تتنبه لظاهرةٍ مهمةٍ هي ظهور الفتيات الأميركيات المسلمات على المسرح الديني أيضاً وبأعدادٍ معتبرة وفي المساجد والنوادي. وهي تضرب مثلاً على ذلك بالدكتورة إنغريد ماتسون التي انتُخبت رئيسةً للجمعية الإسلامية لأميركا الشمالية. وهي كنديةٌ كاثوليكية في الأصل، اعتنقت الإسلام، وحصلت على الدكتوراه من جامعة شيكاغو، وتُدرّسُ في كلية هارتفورد. وينتهي كتاب جنيف عبدو بهذه الصُوَر المختلفة للمجتمع الإسلامي في الولايات المتحدة، دون أن تُساعدَنا في جلاء إجاباتٍ على الأسئلة التي تلحُّ على الأميركيين بشأن هؤلاء الناس.

إنّ الذي أراه أنّ «پول باريت» المحرِّر السابق بوول ستريت جورنال ينجح أكثر في جلاء المشهد الإسلامي في كتابه بعنوان: «الإسلام الأميركي: استكشاف روح الدين». فهو ينجح في عرض التيارات المختلفة والمتعارضة والمقاطعة ضمن جماعات المسلمين؛ بما في ذلك الميول المعادية للسامية والمعادية لأميركا. ثم إنه لايقصّر في قراءة إمكانيات ومحاولات الملاءمة والاستيعاب والتغيير. يخصّص «باريت» فصلاً طويلاً لاستعراض حياة وأفكار ونشاطات سبع شخصيات مسلمة: أُسامة سبلاني، المثقف الذي يُصدر نشرة: «أخبار العرب الأميركيين» في ديربورن، وخالد أبو الفضل أستاذ القانون البارز بجامعة لوس أنجلوس، وهو من أصلٍ مصري ونشأ مع أهله في الكويت، وحصل على الدكتوراه من ييل، وسراج وهّاج، وهو مولودٌ ببروكلين، وهو شابٌ أسود اعتنق الإسلام في كهولته، وقد اتهمته السلطات بالمشاركة في مؤامرة لتفجير الأُمم المتحدة وبعض معالم نيويورك، وأسرى نعماني، وهي سيدةٌ من مومباي، ونشأت في حضن أسرة باكستانية بالولايات المتحدة، ومهتمة بالدراسات النسْوية، والشيخ محمد قباني، وهو صوفيٌّ من أصل لبناني وله أتباع بالولايات المتحدة بين المسلمين، وفي عام 1999م قال للبوليس إنّ 80% من

المسلمين الأميركيين متشردون وذوو ميولٍ إرهابية! وسامي عمر الحسين طالب الدكتوراه في علوم الكومبيوتر، وقد حاولت السلطات محاكمته بتهمة دعم الإرهابيين، ومع أنّ التُهَم لم تثبُتْ فقد رُحّل إلى بلده في المملكة العربية السعودية. ومصطفى السعيد وهو من أصل هندي غامض وقد اتُهم بالانتماء إلى جمعية راديكالية سرية، لكنه ما لبث أن تنكر لكل تشدد. ومعالجة باريت لكل هؤلاء منصفة ومعتدلة، فهو مثلاً يدرس الميول المتطرفة لسراج وهاج، ولكنه يرفض وصفه بالوهابية أو الأصولية إذ هو ذو علاقة حسنة بالمؤسسات، وبالمسيحيين السود، وهذا ما لا يفعله المتشددون، ولا شك أن وهاج ساخط أو غاضب لكنه كذلك بسبب أوضاع السود في أمريكا وليس بسبب مشكلات الشرق الأوسط. ويتابع باريت وصف تصرفات وهاج فيذكر علاقته بالشيخ عمر عبدالرحمن التي قادت لاتهامه. لكنه من ناحية ثانية ساعد السلطات في القبض على أربعة مسلمين لهم علاقة بتفجير السفارتين الأمريكتين في كينيا وتنزانيا عام 1998م، وهذه القراءة النقدية والدقيقة تنطبق أيضًعلى وصفه لشخصية ونشاطات السبلاني ذي الأصل اللبناني. فهو شيعي وظل مؤيداً لحزب الله بعد أحداث 11/9، لأنه قاوم إسرائيل وحرر الأرض اللبنانية من احتلالها. وهو انتخب جورج بوش عام 2000م وجون كيري عام 2004م، وقال إنه لا يدعم حزب الله فقط؛ بل المقاومة العراقية للاحتلال الأمريكي أيضاً. وقد أدلى ببعض التصريحات المتطرفة لباريت خلال حملته لدعم جون كيري ضد بوش، إذ شبّه بوش بأُسامة بن لادن. وما قصّر باريت في عرض قضية الطالب السعودي سامي عمر الحسين. فهو أقبل على التدقيق في علاقاته بالمتطرفين دون أن يتهمه. كما أنه أخذ على السلطات الأدلة الضعيفة التي قادت إلى اعتقاله. وفي خاتمة الكتاب، يقدّم باريت عرضاً عاماً للتحديات التي تُواجِهُ المسلمين الأميركيين. ويطلب من المعتدلين المسلمين أن يرفعوا أصواتهم في وجه القلة من الشبان الفوضويين الذين يريدون الإساءة إلى الولايات المتحدة وإلى أكثرية المسلمين. وهو يُثني على الرئيس بوش لأنه حاول بعد 11/9 أن يفرّق بين الإسلام والمتطرفين، وبين المسلمين الأميركيين والقاعدة. كما أنه أوصى لمساعديه بإدانة

الإنجيليين الجدد الذين يتحدثون بكراهية عن الإسلام مثل بات روبرتسون وفرانكلين غراهام.

والواقع أنّ تلك الصورة الواضحة والنقدية التي حاول باريت تقديمها تتعرض للاضطراب في كتاب إلياس بايونس وقاسم كون: المسلمون في الولايات المتحدة. وهما مهاجران مسلمان يعملان في جامعة نيويورك بكورتلاند. والكتاب يقدم انطباعات شخصية مفيدة لأنها آتية من مسلمين. لكنْ من ناحيةٍ أُخرى قد لا يمكن اعتبارها عيّنةً ممثّلة. يقول الرجلان: لماذا يحب المسلمون الهجرة إلى الولايات المتحدة؟ ربما لا تختلف دوافعهم عن دوافع الآخَرين: أعمال وأُجور أفضل، وحكم القانون، وحريات التعبير، وهي كلُّها سِلَعٌ نادرةٌ في بلدانهم الأصلية. ثم إنه بسبب الحرية الدينية الواسعة، يستطيع المسلمون أن يمارسوا شعائر دينهم بدون حرجٍ. ورغم المضايقات التي تقع على المسلمين منذ ما قبل 11/9 فإنَّ المؤلّفَين يلاحظان: «الأميركيون أُناسٌ لطفاء، إنْ صادفوك في الطريق أو في مدخل بناء قدموك عليهم واعتذروا منك. ثم إنهم جيرانٌ منفتحون ومهذَّبون وكرام. ورغم الميول المنتشرة ضد الهجرة؛ فإنّ الأميركيين لا يُظهرون أحكاماً مسبقةً، وهم يدعونك لكنائسهم ومنتدياتهم ومنازلهم..». وهما يدليان بملاحظة بشأن الأئمة الذين يقودون في أداء الشعائر وبعض المناسبات: صحيح أنهم في خدمة الجماعة التي استقدمتهم لأنها هي التي تدفع أجورهم، لكنهم شخصيات قوية غالباً. ولا يتردد المؤلّفان في الكشف عن الأعداد العالية للنسوة المطلَّقات في الأربعينات والخمسينات، والكشف عن الخلافات بين المسلمين حول الهلال ورمضان.

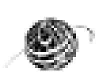
لكنْ، وكما سبق القول، في الكتاب مشكلاتٌ حقيقية. فمالكولم أكس قُتل في نيويورك وليس في نيو جيرسي. والحدّ من الهجرة صدر بشأنها قانون في عام 1920م وليس في عام 1921م. وما سحب نيكسون عام 1970م قانون الهجرة الليبرالي الذي أقرّه الكونغرس عام 1965م. ثم إنهما من وجهة نظري كانا متطرفَين في آرائهما بشأن القضية الفلسطينية، وفي التعظيم من شأن حماس، والخلط بين صدام حسين وإسرائيل.

ولا يفاجئُ ذلك كلُّه ستيڤن أمرسون في كتابه عن الإسلام المتطرف في الولايات المتحدة. فقد تتبع الرجل عبر عشر سنواتٍ كل الحكايات والوقائع التي تُثبتُ أنّ أكثرية المسلمين في أميركا متطرفَة، وهناك كثيرون يدعمون القاعدة! ورغم أنّ القارئ المتتَبع يشعر من الصفحات الأولى أنّ الكاتب يملك فكرةً واحدةً لاغير وهي إثباتُ تطرف المسلمين أو كثرة منهم؛ فإنَّ الأمور التي لايملُّ من ذكرها في الـ535 صفحة التي يتكون منها كتابه، يمكن أن تثير لدى الأميركي العادي إحساساً بالخطر من الإسلام والمسلمين في الولايات المتحدة وفي العالَم. والواقع أنّ أكثر تقارير أمرسون تأثيراً تقريره المفصَّل عن حالة سامي العريان الذي كان أستاذاً بجامعة جنوب فلوريدا. وقد اتهمته السلطات الفيدرالية بأنه كان يجمع أموالاً لدعم حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين. وقد برأت المحكمة «العريان» من أكثر التُّهَم التي نُسبت إليه. على أنّ التُّهَم التي بقيت، والتي أصرَّ على إنكارها، أوصلت أخيراً إلى اتفاقٍ بين محاميه وبين القاضي على أن يسلّم بعلاقته بالجهاد الإسلامي في مقابل إطلاق سراحه وترحيله! وعلى الرغم مما حدث فإنَّ أمرسون مصرٌّ على أنّ سامي العريان إرهابي، ومثله ألوفٌ من المسلمين بالولايات المتحدة، ومن الأفراد والتنظيمات. فهو يعتبر الجمعية الإسلامية لأميركا الشمالية، منظمةٌ متطرفة، رغم أنها تضمُّ حوالي المائة ألف عضو، وتجمع في مؤتمرها السنوي ثلاثين ألفاً، وتُشرف على ثلاثمائة مسجد. أمّا ماهر حتحوت رئيس المجلس الإسلامي للشؤون العامّة فهو في نظر أمرسون يتبع «تكتيكات وهّابية» لتشويه مفهوم الإسلام المعتدل. وهو الأمر نفسه الذي يتهم به «كير» أكبر الجمعيات الإسلامية في أميركا للدفاع عن حقوق المسلمين. والواقع أنّ أمرسون لا يهتم بالتفرقة أو القراءة النقدية بل يملك فكرةً مسبقة هي «الإسلام الجهادي»، وهو يريد لصقها على كل الناس إن أمكن. فـ«كير» هي بالفعل ذات أصُول راديكالية؛ وزعماؤها فلسطينيو الأصول، وهي في الأصل منظمة لدعم الشعب الفلسطيني وبخاصةٍ حماس. لكنّ هذا كلّه من الماضي، وقد صارت المنظمة الآن في الوسط تحت تأثير المسلمين المعتدلين. بيد أنّ المأخذ على «كير» عند أمرسون من بين أمورٍ أُخرى أنها ما تزال تتلقى دعماً من السعوديين ودول

خليجية أُخرى. وهكذا هو الأمر مع «إسنا» (منظمة أميركا الشمالية)، وهي ذات أصول طلاّبية. وقد كانت السعودية تدعمها في الستينات لتشجيع الهوية الإسلامية في مواجهة موجات اليسار بين الطلاب. وقد تغيرت الأمور تماماً من قبل وصول ماتسون إلى رئاستها، وقد استمعتُ إليها تُدينُ التطرف بكل أشكاله، والإساءة إلى النساء وحقوقهنّ. بيد أنّ أمرسون لايلَقي بالاً لشيءٍ من ذلك. أمّا الخطأ الأكبر الذي يقع فيه أمرسون هو مهاجمة المجلس الإسلامي للشؤون العامة وماهر حتحوت. فهذا المجلس هو أكثر المنظمات الإسلامية تقدميةً في الولايات المتحدة. ومؤسسة المجلس إمرأة مسلمة غير محجَّبة، ولدى المجلس عددٌ من المدارس، وهو يرفض أي دعمٍ خارجي. وإذا كانت الجمعيات لا تنجو من حملات أمرسون؛ فالأَولى أن يحصُلَ ذلك بالنسبة للأفراد مثل سامي العريان. لكنْ هل يتهم أمرسون هؤلاء جميعاً بسبب آرائهم المتطرفة، أم لأنهم ينصرون القضية الفلسطينية؟! على ذلك يجيب أمرسون إنّ هؤلاء جميعاً صوّوا أنفسهم باعتبارهم ينتمون إلى «التيار الرئيسي» المعتدل في الإسلام، وهم ليسوا كذلك. وفكرة أمرسون أنه إذا أزلْنا هؤلاء المدعين والراديكاليين عن الواجهة؛ فإنَّ الأصوات المعتدلة الحقيقية سوف تجد صوتَها ومكانتَها. تماماً مثلما قال المدافعُون عن غزو العراق: إذا أزلْنا صدام حسين فسوف يسود الاعتدال، وتسود الديمقراطية!

إنّ الذي نَصِلُ إليه من الكتب الثلاثة أنّ الأكثرية الإسلامية ليست راديكاليةً أو متطرفة. لكنّ العرب والمسلمين في الولايات المتحدة يدعمون القضية الفلسطينية، ولا يستثنون الذين يمارسون العنف هناك من دعمهم. فالانطباع الذي يتكون لدى القارئ المتتبع أنّ المسلمين ليسوا متطرفين - كما يقول أمرسون - بيد أنّ إشكالياتهم أكثر تعقيداً مما تحاولُ جنيف عبدو تصويره.





(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 – ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 – إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 – العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .